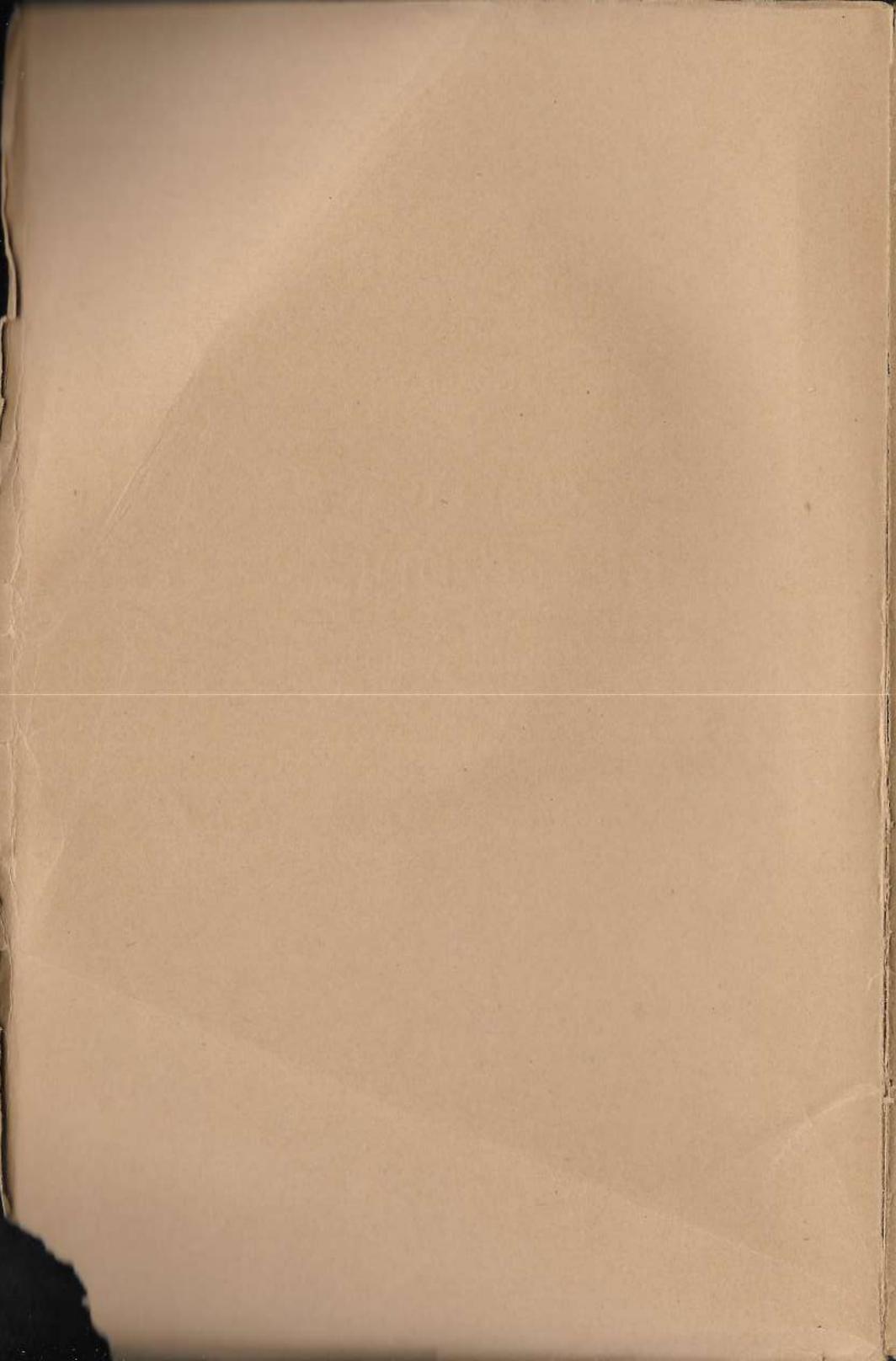
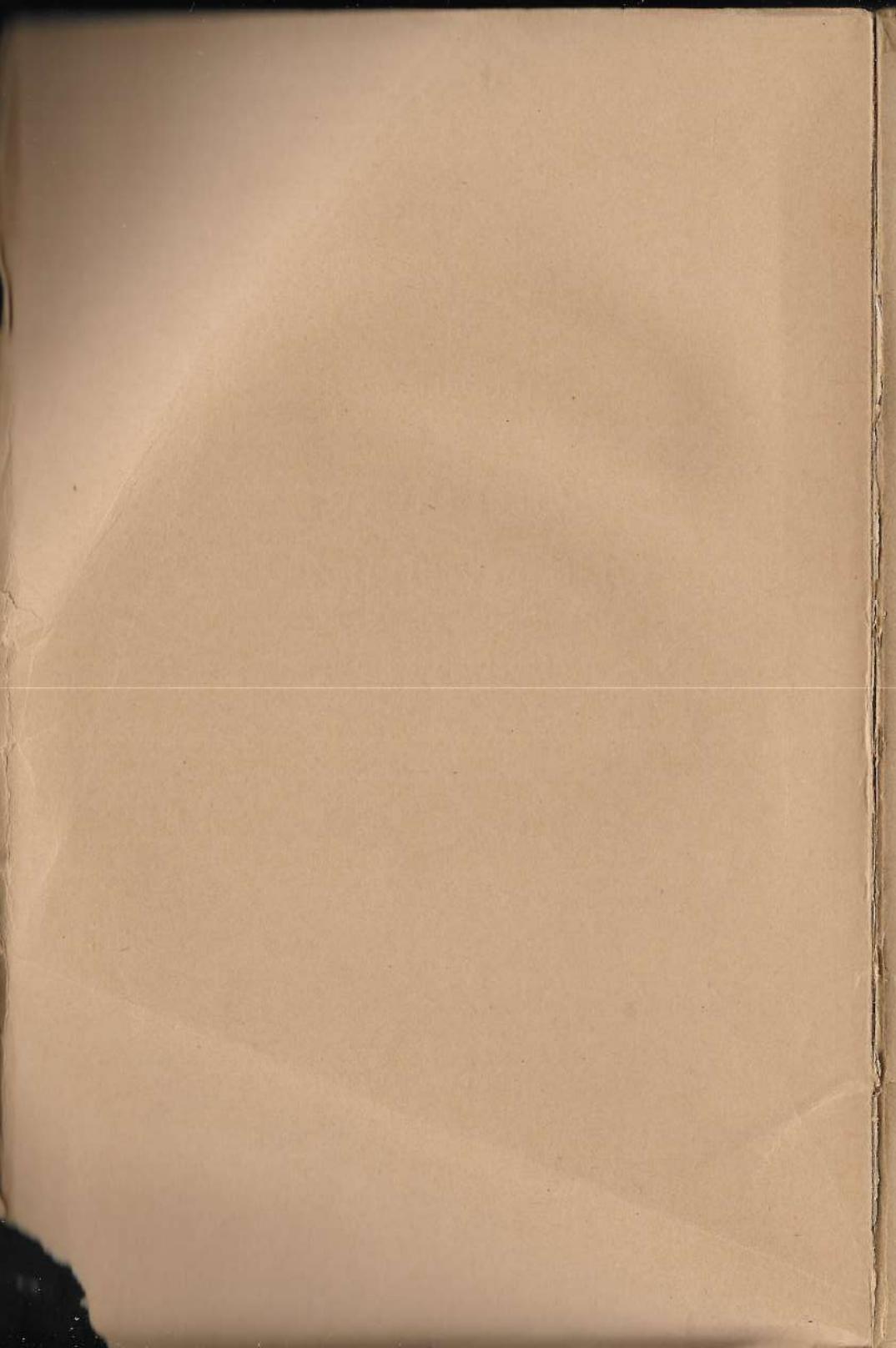
CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA
COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI
III

EMMANUELE KANT

CRITICA DEL GIUDIZIO

TRADOTTA DA
ALFREDO GARGIULO

TERZA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1949

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI

III

KANT

CRITICA DEL GIUDIZIO

EMMANUELE KANT

CRITICA DEL GIUDIZIO

TRADOTTA
DA
ALFREDO GARGIULO

TERZA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1949

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

I. La *Critica del Giudizio* nel sistema di Kant. — II. Le varie edizioni. — III. Delle traduzioni, e in particolare di quella del Barni.

I

La *Critica del Giudizio*, terza ed ultima delle opere fondamentali di Kant, veniva pubblicata nel 1790, due anni dopo la *Critica della Ragion pratica*, e nove dopo la *Critica della Ragion pura*. Con essa Kant chiudeva il suo sistema.

Nella prima edizione della *C. d. R. pura* è decisamente affermata l'origine empirica delle regole e dei criterii del giudizio sul bello, e quindi la loro incapacità a servire come leggi *a priori*; nella seconda edizione (principio del 1787), è detto invece, che quelle regole sono empiriche circa le loro fonti principali, e non possono mai servire come determinate leggi *a priori*. E lo stesso anno, nel decembre, Kant scriveva al Reinhold: « Così io mi occupo ora della critica del gusto, la quale dà occasione a scoprire un'altra specie di principii *a priori*, diversi dai precedenti. Giacchè le facoltà dell'animo son tre: la facoltà conoscitiva, il sentimento di piacere e dispiacere, la facoltà di desi-

rare. Per la prima io ho trovato principii *a priori* nella critica della ragion pura (teoretica), per la terza nella critica della ragion pratica. Ne cercavo anche per la seconda; e, sebbene prima tenessi per impossibile trovarli, il procedimento sistematico, che mi aveva fatto scoprire nell'animo umano la divisione nelle tre facoltà menzionate,... mi condusse su questa via; sicchè ora io riconosco tre parti nella filosofia, di cui ciascuna ha i proprii principii *a priori*, che si possono dedurre, determinando con certezza i limiti della conoscenza possibile in tal modo: — filosofia teoretica, teleologia e filosofia pratica, di cui certamente la seconda è la più povera di fondamenti *a priori* » [1].

Questa lettera non lascia dubbii sul processo di formazione della terza *Critica*, e sul posto che, nella mente di Kant, essa doveva aver nel sistema. Una discussione critica, che qui non può aver luogo, potrebbe mostrare, per via di congetture, in quale stadio di sviluppo era il pensiero di Kant al momento della lettera; il che non è possibile se non mediante un confronto di questa con l'intera opera, o almeno con l'introduzione. — A tal riguardo gioverà vedere le giustissime osservazioni dell'Erdmann [2].

Kant non si era mai prima occupato di proposito di questioni estetiche, se non in quello scritto assai noto: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in cui sono osservazioni davvero finissime, ma puramente empiriche [3]. Così questo scritto, come tutti gli altri presi

---

1 *Sämmtliche Werke*, pubbl. da G. HARTENSTEIN (Lipsia, 1868 e sgg.); vol. VIII, p. 739.

2 IMMANUEL KANT'S, *Kritik der Urtheilskraft*, pubbl. da B. ERDMANN — (Amburgo e Lipsia, 1884); vedi l'introduzione.

3 Fu pubblicato la prima volta nel 1764, a Conisberga, e oltre che nelle varie edizioni delle opere complete, un'altra volta a Riga, nel 1771. — Ebbe for-

in considerazione dallo Schlapp [1], nei quali si tocca incidentalmente l'estetica, hanno solo una relazione lontana con la *Critica del Giudizio*, derivata essenzialmente dal procedimento sistematico.

II

Le tre edizioni della *C. d. G.*, curate da Kant, furono pubblicate la prima nel 1790 (Berlino e Libau, presso Lagarde e Friederich), la seconda e la terza nel 1793 e nel 1799 (Berlino, presso Lagarde). — *Curate da Kant*, come bene osserva l'Erdmann, per modo di dire; giacchè Kant affidava d'ordinario la correzione delle sue opere agli allievi [2]. La seconda e la terza edizione differiscono per non molte varianti, che riguardano solo la forma dell'espressione (il numero delle pagine, 476, è lo stesso). La seconda differisce dalla prima, scorrettissima, per molte correzioni non solo di errori di stampa, ma di forma; contiene molte aggiunte, per lo più brevi, e porta anche nel titolo « migliorata » (ha sei pagine in più). — In una traduzione non era il caso di far presenti al lettore le varianti di pura forma;

---

tuna in Francia, dove l'autore meritò il nome di *Labruyère de l'Allemagne*. Il Barni credette opportuno tradurlo in appendice alla *Critica del Giudizio*. Altre traduzioni sono quelle di PEYER IMHOFF (1796), WEYLAND (1823), e KÉRATRI (1823), preceduta da un lungo commentario: « *Examen philosophique des considérations sur le sentiment du sublime et du beau de Kant* ». — Una traduzione italiana da quest'ultima: *Considerazioni sul sentimento del sublime e del bello* di E. KANT, fu pubblicata a Napoli da V. M. C. nel 1826.

1 OTTO SCHLAPP, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft* (Gottinga, 1901): libro, per altro, assai importante. Cfr. CROCE, *Estetica* 2, pp. 280-2.

2 Cfr. BOROWSKI, *Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants* (Conisberga, 1804), p. 174.

e neppure io ho creduto necessario notare — pigliando a fondamento, com'era naturale, la terza edizione — tutte le aggiunte della seconda passate in questa, giacchè quasi nessuna ha importanza sostanziale. Specialmente per un traduttore vale ciò che ebbe a dire il Rosenkranz, che cioè Kant non introdusse mai in quest'opera qualche intimo cambiamento.

Con varii criterii gli editori tedeschi presero a fondamento ora questa ed ora quella delle tre edizioni originali, dando luogo nelle note alle varianti delle altre edizioni, e introducendo anche correzioni proprie. Così il Rosenkranz [1] il Kirchmann [2] e il Kehrbach [3] presero a fondamento la prima; l' Hartenstein [4] e l' Erdmann [5], la seconda; il Vorländer [6], la terza.

La presente traduzione è stata fatta sull'edizione accuratissima dell' Erdmann, col confronto dell'ultima, quella del Vorländer. L'edizione dell' Erdmann è ricca di molte correzioni originali, alcune interpetrative, tutte a mio parere giuste, ed accolte anche in massima parte dal Vorländer.

Non ho pensato neppure per un momento di aggiungere, seguendo l' Erdmann, il riassunto del Beck [7] della prima

---

1 In *Sämm. Werke*, pubbl. da K. ROSENKRANZ e FR. W. SCHUBERT, in 12 voll. (Lipsia, 1838-42).

2 In *Sämm. Werke*, pubbl. da I. H. VON KIRCHMANN, in 8 voll. (Berlino, Lipsia e Eidelberg, 1868 e sgg.).

3 *Kritik d. Urtheilskraft*. Texte der Ausg. 1790 mit Beifügung sämm. Abweichungen der Ausg. 1793 und 1799, pubbl. da K. KEHRBACH (Lipsia, 1878).

4 Nei *Sämm. Werke*, pubbl. da G. HARTENSTEIN, in 10 voll. (Lipsia, 1838-1839); in chronol. Reihenfolge, in 8 voll. (Lipsia, 1867-69).

5 *Kr. d. Ur.*, pubbl. da B. ERDMANN (Amburgo, 1880, 2ª ed., 1884).

6 *Kr. d. Ur.*, pubbl. da K. VORLÄNDER (Lipsia, 1902); vol. 39 della *Philosophische Bibliothek* edita da Dürr.

7 Il BECK pubblicò questo estratto in appendice al secondo vol. del suo *Erläuternde Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant* (Riga, 1794), pp. 541-90, col titolo: *Anmerkungen zur Einleitung in die Kr. d. Ur.* —

introduzione, abbandonata da Kant per ragioni di brevità: l'introduzione definitiva contiene tutto quello che è nella prima (nel riassunto), ed esposto con maggiore ordine, concisione e chiarezza.

III

Questa traduzione è letterale, sempre, s' intende, nei limiti del possibile; ma sopratutto io non mi sono curato di rendere più agile l'espressione dove di necessità risultava troppo involuta e pesante, rispettando anche, salvo qualche rara volta, la lunghezza eccessiva del periodo. È nota l'abbondanza di proposizioni subordinate, relative, incidentali, che rende faticoso e spesso oscuro, specialmente in quest'opera, il periodo kantiano. Un amico, il consigliere Wlömer, al quale Kant chiedeva se leggesse i suoi scritti, gli rispondeva che li avrebbe letti più spesso, se non gli fossero mancate le dita: « Sì, caro amico, il vostro stile è così ricco di parentesi e di proposizioni subordinate, da tener presenti, che io pongo un dito su d'una parola, poi il secondo, il terzo, il quarto, e, prima di finir la pagina, le mie dita sono esaurite ». Il traduttore di Kant ha quasi sempre la tentazione di spezzare il periodo lungo; ma ciò non è perfettamente lecito se non qualche volta. La lunghezza in Kant deriva dal modo di pensare: da un certo modo di pensare che raccoglie tutta l'attenzione dello scrittore nell' interno di ciascun periodo, senza alcuna preoccupazione dello *scri-*

L' Erdmann lo ha riprodotto con questo titolo più appropriato: *I. S. Becks Auszug aus Kant's ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kr. d. Ur.*

vere, cioè dell'ordine e dell'effetto generale: *Kant pensa scrivendo, ma non pensa a scrivere,* se mi è lecita questa espressione. Tutte quelle proposizioni accessorie sono spesso chiarimenti o ripetizioni inutili; e a me non di rado è avvenuto, volendo spostarne qualcuna, di osservare che era più logico sopprimerla che spostarla.

Ho confrontata la mia con la traduzione francese del Barni [1]. Non mi è riuscito di vedere la traduzione inglese di I. H. Bernhard (Londra, 1892). Una traduzione poi non può dirsi il libero rifacimento del Colecchi, per la parte che riguarda il Giudizio estetico [2].

La traduzione del Barni, che è rimasta unica in Francia, ed è servita molto anche in Italia, non è priva di pregi, specialmente se si pensi che è, in quella lingua, la prima ed unica. Bertrando Spaventa, a proposito della traduzione del Barni della *C. d. R. pratica*, disse, non senza ragione: « Quanto alla traduzione, non essendo io giudice competente in questa materia, dirò solo che a me pare la migliore di tutte le traduzioni francesi di Kant, per fedeltà e precisione, e per proprietà di linguaggio filosofico » [3]. Un altro traduttore della *C. d. R. pratica*, il Picavet (Parigi, 1886), preoccupatissimo dell'espressione letterale, ponendo in nota tutti i passi in cui la traduzione del Barni diverge dalla sua, non trova moltissime osservazioni da fare; e gli appunti che gli occorre di muovere al suo predecessore, riguardano spe-

---

1 *Critique du Jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime par E. K.*, traduite par J. Barni, in 2 voll. (Parigi, 1846).

2 Ottavio Colecchi, *Sopra alcune quistioni le più importanti della filosofia.* Osservazioni critiche (Napoli, all'insegna di Aldo Manuzio, 1843); vedi il 3° ed ultimo volume.

3 *Da Socrate ad Hegel*, nuovi saggi di critica filosofica a cura di G. Gentile (Bari, Laterza, 1905), p. 138.

cialmente qualche falso riferimento di pronomi (cioè veri errori), parole improprie, varianti libere a scopo esplicativo.

Improprietà di linguaggio io veramente non ne ho riscontrate: ho trovato invece veri errori di interpretazione (non però molti), e varianti frequenti, e talvolta troppo libere. Aggiungo, quali per me non encomiabili, le spezzature di periodo, spesso assolutamente ingiustificate.

Do come saggio gli appunti presi tra le prime pagine.

Il testo dice: « Poichè lo studio del gusto..., non è intrapreso qui allo scopo d'educarlo e coltivarlo..., ma soltanto per uno scopo trascendentale, esso sarà giudicato, spero, con indulgenza riguardo alla sua insufficienza circa quel primo scopo » *(Da die Untersuchung des Geschmacksvermögens... hier nicht zur Bildung und Kultur des Geschmacks... sondern bloss in transscendentaler Absicht angestellt wird; so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurtheilt werden);* e il Barni traduce (p. 8): « Comme je n'entreprends pas l'étude du goût..., dans le but de le former et de le cultiver..., mais seulement à un point de vue trascendental, on sera, je l'espère, indulgent pour les lacunes de cette étude ». — Subito dopo, « un problema, che la natura ha tanto avviluppato » *(ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat)*, è tradotto: « un problème, naturellement si embrouillé ». — « Ora qui, riguardo al pratico, si lascia indeterminato se... » *(Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen, ob...)*; e il Barni (p. 13) traduce « Or ici on parle de pratique d'une manière générale, sans déterminer si... ». — « Esse tutte, difatti, non contengono se non regole dell'abilità, per conseguenza tecnico-pratiche, destinate a produrre un effetto, che è possibile secondo i concetti

naturali delle cause ed effetti; i quali concetti appartengono alla filosofia teoretica, sicchè anche quelle regole rientrano come corollarii nella filosofia teoretica (o scienza della natura) e non possono pretendere... » *(weil sie insgesammt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als blossen Korollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also... verlangen können)*; Barni (p. 15): « En effet, ils ne contiennent tous que des règles qui s'adressent à l'industrie de l'homme, qui, par conséquent ne sont que techniquement pratiques, ou destinées à produire un effet possible d'après les concepts naturels des causes et des effets, et qui, rentrant dans la philosophie théorique (ou dans la science de la nature), dont elles sont de simples corollaires, ne peuvent réclamer... ». Qui il testo, forse per chiarirlo, è tradito addirittura. — « Quanto si estende l'applicazione dei concetti *a priori*, altrettanto si estende l'uso della nostra facoltà di conoscere secondo principii, e per conseguenza la filosofia » *(Soweit Begriffe* a priori *ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens nach Prinzipien und mit ihm die Philosophie)*; il Barni (pp. 16-17) traduce con questa inutile artificiosa variante: « L'usage de notre faculté de connaître par des principes et la philosophie par consèquent n'ont pas d'autres bornes que celles de l'application des concepts *a priori* ». — Immediatamente dopo: « Ma l'insieme di tutti gli oggetti ai quali sono riferiti quei concetti, per darne, se è possibile, una conoscenza, può essere diviso secondo la varia sufficienza o insufficienza delle nostre

facoltà rispetto a tale scopo » *(Der Inbegriff aller Gegenstände aber worauf jene Begriffe bezogen werden, um womöglich eine Erkenntniss derselben zu Stande zu bringen, kann nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht eingetheilt werden)*; il Barni, diluendo: « Mais l'ensemble de tous les objets auxquels se rapportent ces concepts, pour en constituer, s' il est possible, une connaissance, peut être divisé selon que nos facultés suffisent ou ne suffisent pas à ce but, et selon qu'elles y suffisent de telle ou telle manière ». — « Sicchè vi deve essere un principio che stabilisca l'unità del soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e di quello che il concetto della libertà contiene praticamente; un principio, il cui concetto è insufficiente, in verità, a darne la conoscenza, sia teoreticamente che praticamente, e quindi, non ha alcun dominio proprio, ma che permette nondimeno il passaggio dal modo di pensare secondo i principii dell'uno al modo di pensare secondo i principii dell'altro » *(Also muss es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntniss desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht)*; il Barni (pp. 20-21): « Il doit donc y avoir un principe qui rende possible l'accord du supra-sensible, servant de fondement à la nature, avec ce que le concept de la liberté contient pratiquement, un principe dont le concept insuffisant, il est vrai, au point de vue théorique et au point de vue pratique, à en donner une connaissance, et n'ayant point par

conséquent de domaine qui lui soit propre, permette cependant à l'esprit de passer d'un monde à l'autre ».

Mi restringo a poche pagine, perchè queste varianti si somigliano tutte, e i veri errori non sono poi tanti da doverli menzionare. S'intenderà però da questi accenni, tenendo conto anche delle spezzature dei periodi, la specie di alterazione che ha subìto il testo nella traduzione francese. S'intenderà anche meglio se si pensi che la lingua francese di sua natura diluisce ciò che è concentrato e, in certo modo, concretizza ciò che è astratto. È da sperare perciò che la presente traduzione, anche non per merito esclusivo di chi l'ha fatta, e che ha avuto di mira la massima fedeltà, riesca un'immagine più fedele dell'originale, e quindi più utile agli studiosi d'Italia. L'apparente facilità non deve lusingare; Kant non è oscuro — a chi è oscuro — perchè abbia periodi lunghi, o perchè talora non sviluppi abbastanza il suo pensiero, o perchè si ripeta, e via discorrendo. « Se lo stile di Kant è oscuro — diceva Schopenhauer, — è sopratutto per la profondità non comune del suo pensiero. »

Napoli, 10 ottobre 1906.

A. G.

PREFAZIONE [1]

Si può chiamare ragion pura la facoltà della conoscenza mediante principii *a priori*, e critica della ragion pura l'esame della possibilità e dei limiti di tale conoscenza in generale: quantunque s'intenda per questa facoltà la ragione soltanto nel suo uso teoretico, come per l'appunto fu fatto nella prima opera che reca quella denominazione, senza includere nell'esame la ragione stessa in quanto pratica, secondo i suoi particolari principii. Intesa così, la critica della ragion pura riguarda solo l'esame della nostra facoltà di conoscere le cose *a priori*; si occupa quindi solo della facoltà di conoscere, facendo astrazione dal sentimento di piacere e dispiacere e dalla facoltà di desiderare [2]; e nella facoltà di conoscere essa non considera se non l'intelletto, secondo i suoi principii *a priori*, facendo astrazione dal Giudizio [3] e dalla ragione (in quanto facoltà appartenenti egualmente alla conoscenza teoretica), perchè nel sèguito si trova che nessun'al-

---

1 Questa prefazione precedeva la prima edizione del 1790, e fu conservata da Kant in tutte le posteriori [T.].

2 Nel testo « Begehrungsvermögen », cioè propriamente facoltà di appetire o di tendere. Abbiamo preferito « facoltà di desiderare », perchè appetito e tendenza hanno per noi un significato inconciliabile con le determinazioni volontarie, alle quali pure si applica il termine usato da Kant [T.].

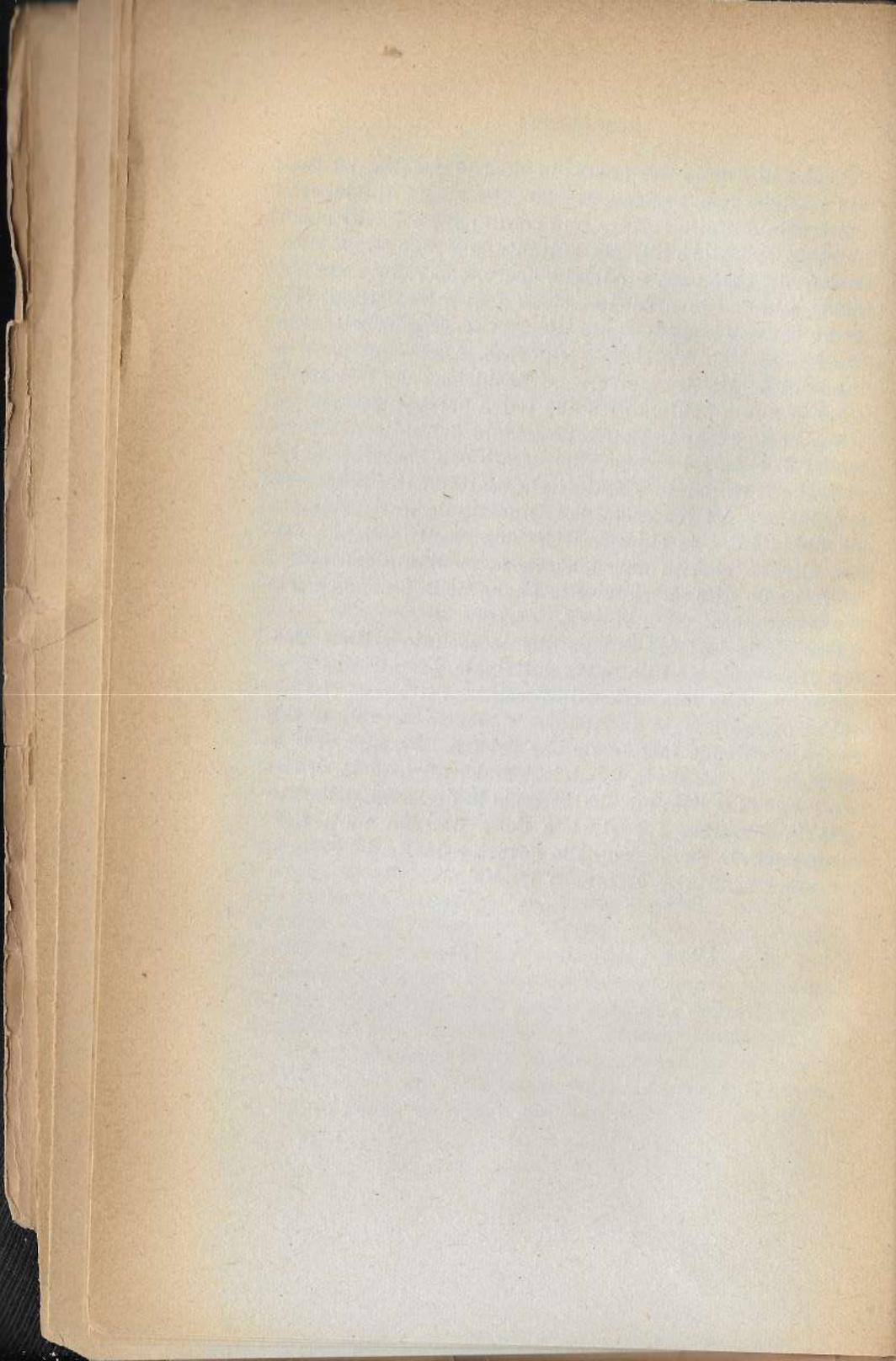
3 « Urtheil », giudizio; « Urtheilskraft », facoltà del giudizio. « Giudizio » vale per noi la facoltà o l'atto indifferentemente; seguendo l'esempio del trad. francese, useremo l'iniziale maiuscola quando si tratta della facoltà, per non ripetere sempre « facoltà del giudizio », e per evitare in pari tempo ogni confusione [T.].

tra facoltà di conoscere, oltre l'intelletto, può fornire principii di conoscenza costitutivi *a priori*. Sicchè la critica, che vaglia queste facoltà riguardo alla parte che ciascuna potrebbe pretendere di avere, con proprio fondamento, nell'effettivo possesso della conoscenza, non conserva altro che ciò che l'intelletto prescrive *a priori*, come legge, alla natura in quanto complesso di fenomeni (di cui la forma anche è data *a priori*); ma rimanda tutti gli altri concetti puri alle idee, che escono fuori dalla nostra facoltà teoretica di conoscere, ma che non son punto per questo inutili o superflue, giacchè servono come principii regolativi. Da una parte, così, essa impedisce le pericolose pretese dell'intelletto, che, pel fatto che ha facoltà di fornire *a priori* le condizioni della possibilità di tutte le cose che esso può conoscere, vorrebbe comprendere in questi limiti anche la possibilità di ogni cosa in generale; e, dall'altra, guida l'intelletto stesso nell'osservazione della natura secondo un principio della perfezione, sebbene essa non possa mai raggiungerla, e promuove in tal modo quello che è lo scopo finale di ogni conoscenza.

Era dunque veramente l'intelletto — che ha il suo proprio dominio nella facoltà di conoscere, in quanto esso contiene *a priori* principii costitutivi della conoscenza — che doveva essere messo, dalla critica designata in generale col nome di critica della ragion pura, nel suo sicuro possesso, contro tutti gli altri competitori. Allo stesso modo che alla ragione, la quale non contiene *a priori* principii costitutivi se non soltanto relativamente alla facoltà di desiderare, è stato assicurato il suo possesso nella critica della ragion pratica.

Ora, se il Giudizio, che nell'ordine delle nostre facoltà di conoscere fa come da termine medio tra l'intelletto e la ragione, abbia anche per se stesso principii *a priori*; se questi principii siano costitutivi o semplicemente regolativi (e perciò non dimostrino un proprio dominio); e se il Giudizio dia *a priori* la regola al sentimento di piacere o dispiacere, come al termine medio tra la facoltà di

conoscere e la facoltà di desiderare (allo stesso modo l'intelletto prescrive leggi *a priori* alla prima, e la ragione alla seconda): ecco ciò di cui si occupa la presente critica del Giudizio.

Una critica della ragion pura, cioè della nostra facoltà di giudicare secondo principii *a priori*, sarebbe incompleta, se non fosse trattata come una parte speciale di essa la critica del Giudizio, che, in quanto facoltà di conoscenza, pretende ai medesimi principii; sebbene i principii del Giudizio non possano costituire, in un sistema della filosofia pura, una parte speciale tra la parte teoretica e la pratica, e si possano invece includere occasionalmente, in caso di necessità, nell'una o nell'altra. Poichè se, sotto il nome generale di metafisica, un tale sistema (che è possibile di compiere interamente ed è della più alta importanza per l'uso della ragione, sotto ogni riguardo) dovrà essere compiuto una volta, bisogna che prima la critica abbia esplorato il terreno per questo edifizio, tanto profondamente da scoprire i primi fondamenti della facoltà dei principii indipendenti dall'esperienza, perchè questa non venga meno da nessuna parte, la qual cosa porterebbe inevitabilmente alla rovina del tutto.

Intanto, si può facilmente concludere dalla natura del Giudizio (il cui retto uso è tanto necessario e tanto generalmente richiesto che sotto il nome di buon senso non s'intende altro se non per l'appunto tale facoltà), che s'incontreranno gravi difficoltà nel ricercare un suo proprio principio (poichè ne deve contenere qualcuno *a priori*, altrimenti non sarebbe, come una particolar facoltà di conoscere, esposto alla critica anche più ordinaria); e questo principio tuttavia non può essere derivato da concetti *a priori*, perchè questi appartengono all'intelletto, mentre il Giudizio non riguarda se non la loro applicazione. Sicchè il Giudizio deve fornire da sè un concetto col quale veramente nessuna cosa sia conosciuta, ma che serva di regola ad esso Giudizio medesimo: non però come regola oggettiva, alla quale essa facoltà possa adattare il suo

giudizio, perchè allora sarebbe necessaria un'altra facoltà di giudizio, per decidere se sia o no il caso dell'applicazione della regola.

Questo imbarazzo circa un principio (soggettivo od oggettivo che sia) si trova sopratutto in quei giudizii che si dicono estetici, e che riguardano il bello e il sublime della natura o dell'arte. E parimenti la ricerca critica, in essi, di un principio del Giudizio è la parte più importante di una critica di tale facoltà. Perchè, sebbene per se medesimi questi giudizii non conferiscano per nulla alla conoscenza delle cose, appartengono nondimeno unicamente alla facoltà di conoscere e rivelano un'immediata relazione di questa facoltà col sentimento di piacere o dispiacere, fondata su qualche principio *a priori*, da non confondersi con ciò che può essere il fondamento della facoltà di desiderare, perchè questa ha i suoi principii *a priori* in concetti della ragione. — Ma, per ciò che concerne il giudizio logico della natura, — quando cioè l'esperienza ci presenta nelle cose una regolarità a intendere o spiegare la quale non basta più il generale concetto intellettivo del sensibile, e la facoltà del giudizio può trarre da se stessa un principio del rapporto dell'oggetto naturale col soprasensibile che non può esser conosciuto, un principio di cui può anche servirsi soltanto in vista di se stessa nella conoscenza della natura, — allora può e deve essere applicato *a priori* tale principio alla conoscenza degli esseri che sono nel mondo, ed esso ci apre nello stesso tempo vedute vantaggiose per la ragion pratica; ma non ha alcun rapporto immediato col sentimento di piacere o dispiacere. Questo rapporto è proprio ciò che v'ha di enimmatico nel principio della facoltà del giudizio e che rende necessaria nella critica una sezione particolare per questa facoltà, poichè il giudizio logico mediante concetti (da cui non si può mai immediatamente inferire il sentimento di piacere o dispiacere) si sarebbe potuto riattaccare in ogni caso alla parte teoretica della filosofia, insieme con la determinazione critica dei limiti di tali concetti.

Poichè lo studio del gusto, in quanto facoltà del giudizio estetico, non è intrapreso qui allo scopo di educarlo e coltivarlo (siffatta cultura può continuare a far di meno di queste speculazioni), ma soltanto per uno scopo trascendentale, esso sarà giudicato, spero, con indulgenza riguardo alla sua insufficienza circa quel primo scopo. Ma, per ciò che concerne il punto di vista trascendentale, esso deve fondarsi sull'esame più rigoroso. Anche qui però la grande difficoltà di risolvere un problema, che la natura ha tanto avviluppato, spero che potrà servire a scusarmi di una certa oscurità non interamente evitabile nella soluzione di esso, sol che sia dimostrato con bastevole chiarezza che il principio è stato dato esattamente; posto che la deduzione del fenomeno del Giudizio da quel principio non abbia tutta la chiarezza che con ragione si può esigere altrove, cioè in una conoscenza mediante concetti, e che io credo di aver raggiunta anche nella seconda parte di questa opera.

Con ciò io termino dunque il mio assunto critico. Passerò senza indugio alla parte dottrinale, per strappare, se è possibile, alla mia crescente vecchiezza il tempo che potrebbe essere ancora in qualche modo favorevole a tale lavoro. S'intende facilmente che pel Giudizio non vi sarà nel sistema una parte speciale, perchè ad esso la critica tien luogo di teoria; ma che, secondo la divisione della filosofia in teoretica e pratica, e della filosofia pura nelle stesse parti, la metafisica della natura e quella del costume dovranno costituire il lavoro medesimo.

INTRODUZIONE

I. — *Della divisione della filosofia.*

Allorchè col considerare la filosofia in quanto essa fornisce mediante concetti i principii della conoscenza razionale delle cose (e non semplicemente, come la logica, principii della forma del pensiero in generale, fatta astrazione dagli oggetti), la si divide, come si fa comunemente, in teoretica e pratica, — si ha perfettamente ragione di condursi in tal guisa. Ma allora è necessario che anche i concetti, i quali assegnano il loro oggetto ai principii di questa conoscenza razionale, siano specificamente differenti; perchè altrimenti essi non giustificherebbero una divisione, la quale suppone sempre un'opposizione dei principii della conoscenza razionale propria delle diverse parti di una scienza.

Ma non vi sono se non due specie di concetti, che ammettano altrettanti principii differenti della possibilità dei loro oggetti; cioè i concetti della natura e il concetto della libertà. E, poichè i primi rendono possibile la conoscenza teoretica, mediante principii *a priori*, e il secondo invece non contiene già nel suo stesso concetto, riguardo a questa, che un principio negativo (della semplice opposizione), mentre stabilisce per la determinazione della volontà principii estensivi, che perciò si chiamano pratici; la filosofia è divisa con ragione in due parti, del tutto diverse riguardo ai principii, cioè in teoretica in

quanto filosofia della natura, e pratica in quanto filosofia morale (perchè così è chiamata la legislazione pratica della ragione fondata sul concetto della libertà). Ma finora una grande confusione ha dominato nell'uso di queste espressioni per la divisione dei diversi principii, e quindi della filosofia: si identificava ciò che è pratico secondo i concetti della natura con ciò che è pratico secondo il concetto della libertà; e così sotto la stessa denominazione di filosofia teoretica e pratica, si faceva una divisione, con la quale effettivamente non si divideva niente (poichè le due parti potevano avere gli stessi principii).

La volontà, in quanto facoltà di desiderare, è una delle varie cause naturali che sono nel mondo, cioè quella che opera secondo concetti; e tutto ciò che è rappresentato da una volontà come possibile (o necessario), si chiama praticamente possibile (o necessario); per distinguerlo dalla possibilità o necessità fisica di un effetto, di cui la causa non è determinata secondo concetti (ma, come nella materia inanimata, dal meccanismo, e, negli animali, dall'istinto). — Ora qui, riguardo al pratico, si lascia indeterminato se il concetto, che dà la regola alla causalità della volontà, sia un concetto della natura o un concetto della libertà.

Ma quest'ultima distinzione è essenziale, poichè, se il concetto che determina la causalità è un concetto della natura, i principii saranno tecnico-pratici; se invece è un concetto della libertà, saranno etico-pratici; e, trattandosi nella divisione d'una scienza razionale unicamente di quella distinzione di oggetti la cui conoscenza abbisogna di principii differenti, i primi apparterranno alla filosofia teoretica (in quanto dottrina della natura), e i secondi invece costituiranno essi soli la seconda parte, cioè la filosofia pratica (in quanto dottrina dei costumi).

Tutte le regole tecnico-pratiche (cioè quelle dell'arte e dell'abilità in generale, ed anche della prudenza, in quanto attitudine ad avere influenza sugli uomini e sulla loro volontà), pel fatto che i loro principii riposano su concetti.

debbono essere annoverate tra i corollari della filosofia teoretica. Perchè esse riguardano solo la possibilità delle cose secondo concetti della natura, quali sono non soltanto i mezzi che son da cercare a tal fine nella natura, ma anche la volontà (come facoltà di desiderare, e quindi come facoltà naturale), in quanto può essere determinata in modo conforme a quelle regole da motivi naturali. Pure tali regole pratiche non si chiamano leggi (come le leggi fisiche), ma soltanto precetti; e ciò perchè la volontà non sta solamente sotto il concetto della natura, ma anche sotto quello della libertà, in rapporto a cui i suoi principii si chiamano leggi, e, insieme con le loro conseguenze, costituiscono essi soli la seconda parte della filosofia, cioè la pratica.

Allo stesso modo che la soluzione dei problemi della geometria pura non appartiene ad una parte speciale di questa scienza, e che l'agrimensura non merita il nome di geometria pratica, come una seconda parte della geometria in generale, e distinta dalla geometria pura; così, e a più forte ragione, non dev'essere riguardata come una parte pratica della scienza della natura l'arte meccanica o chimica delle esperienze o delle osservazioni, ed infine non devono essere considerate come filosofia pratica l'economia domestica, l'agricoltura, la politica, l'arte del condursi in società, i precetti della dietetica, e neppure la dottrina generale della felicità e l'arte di frenare le inclinazioni e reprimere gli affetti in vista della felicità stessa; quasi che tutte queste cose costituiscano la seconda parte della filosofia in generale. Esse tutte, difatti, non contengono se non regole dell'abilità, per conseguenza tecnico-pratiche, destinate a produrre un effetto, che è possibile secondo i concetti naturali delle cause ed effetti; i quali concetti appartengono alla filosofia teoretica, sicchè anche quelle regole rientrano come corollarii nella filosofia teoretica (o scienza della natura), e non possono pretendere ad un posto in una speciale filosofia, che si chiami pratica. Per contrario, i precetti etico-pratici, che si fon-

dano interamente sul concetto della libertà ed escludono ogni partecipazione della natura nella determinazione della volontà, costituiscono una specie tutta particolare di precetti; i quali, come le regole cui obbedisce la natura, si chiamano semplicemente leggi, ma non riposano, come queste, su condizioni sensibili, sibbene sopra un principio soprasensibile, e formano da soli, accanto alla parte teoretica della filosofia, un'altra parte sotto il nome di filosofia pratica.

Si vede da ciò che un insieme di precetti pratici, dati dalla filosofia, non costituisce punto una parte speciale della filosofia stessa, accanto alla parte teoretica, pel solo fatto che essi sono pratici; perchè essi potrebbero essere pratici egualmente, se i loro principii (come regole tecnico-pratiche) fossero tratti dalla conoscenza teoretica della natura; bisogna, invece, che il loro principio non sia derivato dal concetto della natura, che ha sempre per condizione dati sensibili, e riposi per conseguenza sul soprasensibile, che solo il concetto della libertà ci fa conoscere mediante leggi formali; e quindi bisogna che i precetti siano etico-pratici, cioè che non siano soltanto precetti e regole relative a questo o quello scopo, ma leggi senza precedente riferimento a scopi ed intenzioni.

II. — *Del dominio della filosofia in generale.*

Quanto si estende l'applicazione dei concetti *a priori*, altrettanto si estende l'uso della nostra facoltà di conoscere secondo principii, e per conseguenza la filosofia.

Ma l'insieme di tutti gli oggetti ai quali son riferiti quei concetti, per darne, se è possibile, una conoscenza, può essere diviso secondo la varia sufficienza o insufficienza delle nostre facoltà rispetto a tale scopo.

I concetti hanno un loro campo, in quanto sono riferiti ad oggetti, a prescindere dalla possibilità della conoscenza degli oggetti stessi; e questo campo è determinato unica-

mente dal rapporto del loro oggetto con la nostra facoltà di conoscere in generale. — La parte di questo campo, in cui è possibile per noi la conoscenza, è un territorio *(territorium)* per questi concetti e per la facoltà di conoscere a ciò richiesta. La parte del territorio, in cui questi concetti sono legislativi, è il dominio *(ditio)* di essi e della facoltà di conoscere corrispondente. Sicchè i concetti dell'esperienza hanno bensì il loro territorio nella natura, che è l'insieme di tutti gli oggetti del senso, ma non vi hanno alcun dominio (vi hanno soltanto il loro domicilio, *domicilium*); perchè essi sono formati bensì secondo leggi, ma non sono legislativi, e le regole che si fondano su di essi sono empiriche, epperò contingenti.

Tutta la nostra facoltà di conoscere ha due dominii, quello dei concetti della natura e quello del concetto della libertà; perchè mediante entrambi essa è legislativa *a priori*. Ora la filosofia si divide anche, come questa facoltà, in teoretica e pratica. Ma il territorio, su cui si fonda il suo dominio e su cui si esercita la sua legislazione, è sempre soltanto l'insieme degli oggetti di ogni possibile esperienza, in quanto essi non sono considerati se non come semplici fenomeni; perchè altrimenti non si potrebbe pensare alcuna legislazione dell'intelletto relativa a tali oggetti.

La legislazione mediante concetti naturali avviene per opera dell'intelletto, ed è teoretica. La legislazione mediante il concetto di libertà è data dalla ragione, ed è puramente pratica. Soltanto nel campo pratico la ragione può essere legislativa: relativamente alla conoscenza teoretica (della natura), essa può solo dedurre da leggi date (in quanto è conoscitrice di leggi mediante l'intelletto) conseguenze, che debbono però restare sempre nei limiti della natura. Ma, viceversa, la ragione non è legislativa dovunque vi siano regole pratiche, perchè queste possono anche essere tecnico-pratiche.

L'intelletto e la ragione hanno dunque due legislazioni differenti su di un solo e medesimo territorio dell'espe-

rienza, senza che l'una possa nuocere all'altra. Perchè ha così poco influsso il concetto della natura sulla legislazione fornita dal concetto della libertà, quanto poco questo turba la legislazione della natura. — La possibilità di concepire, almeno senza contradizione, la coesistenza delle due legislazioni, e delle facoltà relative nello stesso soggetto, fu dimostrata dalla critica della ragion pura, che annientò le obiezioni che le si muovono rivelando in esse l'illusione dialettica.

Ma, che questi due diversi dominii che si limitano perpetuamente, — non nelle loro legislazioni, è vero, ma nei loro effetti nel mondo sensibile, — non possano costituirne uno solo, discende da ciò: il concetto della natura può ben rappresentare i suoi oggetti nell'intuizione, ma non come cose in sè, sibbene solo come fenomeni; il concetto della libertà invece può rappresentare il suo oggetto come cosa in sè, ma non nell'intuizione; per conseguenza, nessuno dei due può dare una conoscenza teoretica del suo oggetto (e perfino del soggetto pensante) come cosa in sè, cioè del soprasensibile, la cui idea si deve sottoporre alla possibilità di tutti quegli oggetti dell'esperienza, ma per se stessa non può mai essere elevata ed estesa fino a farne una conoscenza.

V'è dunque un campo illimitato, ma anche inaccessibile a tutta la nostra facoltà di conoscere, cioè il campo del soprasensibile, dove non troviamo un territorio per noi, e sul quale non possiamo avere per conseguenza, nè pei concetti dell'intelletto nè per quelli della ragione, un dominio di conoscenza teoretica; un campo che noi dobbiamo bensì riempire di idee a vantaggio tanto dell'uso teoretico che pratico della ragione, senza poter dare però a queste idee, in relazione con le leggi che derivano dal concetto della libertà, se non una realtà pratica: con che la nostra conoscenza teoretica non si estende menomamente fino al soprasensibile.

Ora, sebbene vi sia un immensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il domi-

nio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che nessun passaggio sia possibile dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione), quasi fossero due mondi tanto diversi, che l'uno non potesse avere alcun influsso sull'altro; tuttavia il secondo deve avere un influsso sul primo, cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi, e la natura, per conseguenza, deve poter essere pensata in modo che la conformità alle leggi, che costituiscono la sua forma, possa almeno accordarsi con la possibilità degli scopi, che in essa debbono essere effettuati secondo le leggi della libertà. — Sicchè vi deve essere un principio che stabilisca l'unità del soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e di quello che il concetto della libertà contiene praticamente; un principio il cui concetto è insufficiente, in verità, a darne la conoscenza, sia teoreticamente che praticamente, e quindi non ha alcun dominio proprio, ma che permette nondimeno il passaggio dal modo di pensare secondo i principii dell'uno al modo di pensare secondo i principii dell'altro.

III. — *Della critica del Giudizio come mezzo per riunire in un tutto le due parti della filosofia.*

La critica delle facoltà di conoscere, considerate in ciò che esse possono fornire *a priori*, non ha propriamente alcun dominio per riguardo agli oggetti; perchè essa non è una dottrina, ma ha solo da ricercare se e come, secondo le condizioni delle nostre facoltà, queste possano fornire una dottrina. Il suo campo si estende a tutte le loro pretensioni, per chiuderle nei limiti della loro legittimità. Ma ciò che non può entrare nella divisione della filosofia può entrare tuttavia, come parte principale, nella critica della facoltà pura di conoscere in generale, se questa facoltà contiene principii che per se stessi non siano validi nè per l'uso teoretico nè per l'uso pratico.

I concetti della natura, contenenti il principio di ogni conoscenza teorica *a priori*, riposavano sulla legislazione dell' intelletto. — Il concetto della libertà, che conteneva il principio di tutti i precetti pratici *a priori* e indipendenti da ogni condizione sensibile, riposava sulla legislazione della ragione. Sicchè le due facoltà, oltre che possono essere applicate secondo la forma logica a principii di qualunque origine essi siano, hanno ancora ciascuna, secondo il proprio contenuto, una loro legislazione, al di sopra della quale non ve n'è alcun'altra *(a priori)*, e che perciò giustifica la divisione della filosofia in teoretica e pratica.

Ma nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori vi è ancora un termine medio tra l' intelletto e la ragione. Questo termine medio è il Giudizio; del quale si ha ragione di presumere, per analogia, che contenga anch'esso, se non una sua propria legislazione, almeno un principio proprio di ricercare secondo le leggi, e che in ogni caso sarebbe un principio *a priori* puramente soggettivo; un principio che, se anche non avrà dominio su verun campo di oggetti, potrà tuttavia avere un qualche suo territorio, così costituito che in esso soltanto quel principio sia valido.

Ma vi è ancora (a giudicarne per analogia) un'altra ragione di mettere in connessione il Giudizio con un altro ordine delle nostre facoltà rappresentative, ragione che sembra ancora più importante di quella della parentela colla famiglia delle facoltà conoscitive. Perchè tutte le facoltà o capacità dell'anima possono essere ricondotte a queste tre, che non si lasciano più a loro volta derivare da un principio comune: la facoltà di conoscere, il sentimento del piacere e dispiacere, e la facoltà di desiderare[1]. Per la facoltà di conoscere solo l' intelletto

[1] Dei concetti di cui si fa uso come principii empirici, quando si ha ragione di supporre che essi abbiano relazione con la pura facoltà di conoscere *a priori*, è utile, a cagione di questa relazione, di tentare una definizione trascendentale, cioè mediante categorie pure, dacchè queste bastano da sole a dar

è legislativo, se esso è riferito (come dev'essere, allorchè è considerato per sè, senza intrusione della facoltà di desiderare), quale facoltà di una **conoscenza teoretica**,

---

la differenza tra il concetto che si ha innanzi e gli altri concetti. Si segue in ciò l'esempio del matematico, che lascia indeterminati i dati empirici del suo problema e riduce soltanto il loro rapporto, nella pura sintesi di essi, al concetto dell'aritmetica pura, generalizzando in tal modo la soluzione del problema. — Mi si è rimproverato un procedimento simile (*Critica della ragion pratica*, prefazione), biasimando questa definizione della facoltà di desiderare: **la facoltà di essere, mercè le proprie rappresentazioni, la causa della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni**: perchè, si è detto, i **desiderii fantastici** (*) sono anche desiderii, e ognuno nondimeno riconosce che essi da soli non possono realizzare il loro oggetto. — Ma ciò prova soltanto che nell'uomo vi sono anche desiderii, pei quali egli si trova in contradizione con se medesimo; perchè egli tende alla realizzazione del suo oggetto mediante la sua **sola** rappresentazione, da cui non può aspettarsi niente, dacchè sa che le sue forze meccaniche (se così debbo chiamare quelle che non sono psicologiche), le quali dovrebbero essere determinate da quella rappresentazione a realizzare l'oggetto (quindi, mediatamente), o non sono sufficienti, o si volgono all' impossibile, come per esempio se debbono fare che l'avvenuto non sia avvenuto (*O mihi praeteritos*... etc.), o annullare, nell'attesa impaziente, l' intervallo che ci divide dal momento desiderato. — Sebbene in tali desiderii fantastici noi siamo coscienti dell' insufficienza (o, perfino, dell' impotenza) delle nostre rappresentazioni a divenir **cause** dei loro oggetti, tuttavia il rapporto di esse, in quanto cause, e per conseguenza la rappresentazione della loro **causalità**, è contenuto anche in qualsiasi **desiderio**, ma è sopratutto visibile quando il desiderio è un affetto, vale a dire una vera **brama**. Perchè questi desiderii, col dilatare ed afflosciare il cuore, e quindi con l'esaurire le forze, dimostrano che queste forze sono ripetutamente tese dalle rappresentazioni, ma fan poi sempre ricader l'animo nella depressione, per la vista impossibilità. Anche le preghiere per scongiurare mali grandi, e, per quel che si crede, inevitabili, ed alcuni mezzi superstiziosi per raggiungere scopi naturalmente impossibili, dimostrano la relazione causale delle rappresentazioni coi loro oggetti, la quale nemmeno dalla coscienza della loro insufficienza a produrre l'effetto può essere arrestata nella sua spinta. — Ma perchè nella nostra natura è stata messa questa propensione a desiderii dichiarati vani dalla coscienza? È questa una questione di teleologia antropologica. Pare che se noi dovessimo determinarci ad usare le nostre forze soltanto dopo esserci assicurati della sufficienza della nostra facoltà a produrre un oggetto, le forze stesse resterebbero in gran parte senza applicazione. Giacchè ordinariamente noi impariamo a conoscere le nostre forze, soltanto col saggiarle. Questa illusione dei desiderii vani è, dunque, la conseguenza di un benefico ordine nella nostra natura (**).

(*) « Wünsche », desiderii: abbiamo aggiunto l'aggettivo « fantastici », usato poco dopo da Kant, per serbare il senso che abbiamo assunto per la parola « desiderio », la quale per noi corrisponde a « Begehrung » (vedi nota a p. 1) [T.].

(**) Questa nota fu aggiunta da Kant nella seconda edizione [T.]

alla natura, rispetto alla quale soltanto (in quanto fenomeno) ci è possibile dare leggi mediante concetti della natura *a priori*, i quali propriamente sono puri concetti dell'intelletto. — Per la facoltà di desiderare, considerata come una facoltà superiore secondo il concetto della libertà, soltanto la ragione (in cui unicamente risiede questo concetto) è legislativa *a priori*. — Ora il sentimento del piacere si trova tra la facoltà di conoscere e la facoltà di desiderare, allo stesso modo che il Giudizio si trova tra l'intelletto e la ragione. Si può dunque supporre, almeno provvisoriamente, che la facoltà del Giudizio contenga anch'essa per sè un principio *a priori*, e che, essendo il piacere o il dispiacere necessariamente connesso con la facoltà di desiderare (o che preceda al principio di questa facoltà, quando essa è inferiore; o segua soltanto, come nella facoltà superiore di desiderare, dalla determinazione di essa mediante la legge morale), la facoltà stessa del Giudizio effettui ancora un passaggio dalla pura facoltà di conoscere, vale a dire dal dominio dei concetti della natura, al dominio del concetto della libertà; allo stesso modo che nell'uso logico rende possibile il passaggio dall'intelletto alla ragione.

Così, sebbene la filosofia non possa essere divisa se non in due parti principali, la teoretica e la pratica, e tutto ciò che potremmo dire dei principii proprii della facoltà del Giudizio dovrebbe essere riportato alla parte teoretica, cioè alla conoscenza razionale fondata sopra concetti della natura, tuttavia la critica della ragion pura, — che deve stabilire tutto ciò, prima d'intraprendere la costruzione del suo sistema, a vantaggio della possibilità del sistema stesso, — resta divisa in tre parti: la critica dell'intelletto puro, del Giudizio puro e della ragion pura: facoltà, che son dette pure, perchè son legislative *a priori*.

IV. — *Del giudizio come facoltà legislativa* a priori.

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale. Se è dato il generale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisca *a priori* le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quel generale), è determinante. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio vi deve trovare il generale, esso è semplicemente riflettente.

Il Giudizio determinante sotto le leggi trascendentali generali date dall'intelletto, è soltanto sussuntivo; la legge gli è prescritta *a priori*, e così esso non ha bisogno di pensare da sè ad una legge per poter sottoporre al generale il particolare della natura. — Ma vi son così molteplici forme nella natura, e del pari sono tante le modificazioni dei concetti trascendentali generali della natura, le quali son lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce *a priori* l'intelletto puro, — poichè tali leggi non riguardano se non la possibilità di una natura (come oggetto dei sensi) in generale, — che vi debbono essere perciò anche leggi, le quali, in quanto empiriche, potranno ben essere contingenti secondo il modo di vedere del nostro intelletto, ma che, per essere chiamate leggi (com'è richiesto anche dal concetto di una natura), debbono essere considerate come necessarie secondo un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice. — Il Giudizio riflettente, che è obbligato a risalire dal particolare della natura al generale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza; perchè è un principio, che deve fondare appunto l'unità di tutti i principii empirici sotto principii parimente empirici ma superiori, e quindi la possibilità della subordinazione sistematica di tali principii. Questo principio trascendentale il Giudizio riflettente può dunque darselo soltanto esso stesso

come legge, non derivarlo da altro (perchè allora diventerebbe Giudizio determinante); nè può prescriverlo alla natura, poichè la riflessione sulle leggi della natura si accomoda alla natura, ma questa non si accomoda alle condizioni con le quali noi aspiriamo a formarci di essa un concetto, che è del tutto contingente rispetto alle condizioni stesse.

Ora questo principio non può essere altro che il seguente: poichè le leggi generali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto secondo il concetto generale della natura in quanto tale), le leggi particolari, empiriche rispetto a ciò che dalle prime è stato lasciato indeterminato, debbono essere considerate secondo un'unità, quale sarebbe fornita da un intelletto (quand'anche non dal nostro), che stabilisse le leggi medesime a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura. Non è che si debba ammettere la reale esistenza di tale intelletto (poichè solo il Giudizio riflettente dà quell'idea come principio, e per riflettere non per determinare); ma per tal modo la facoltà del giudizio dà a se stessa, e non alla natura, una legge.

Ora, poichè il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio della realtà di questo oggetto, si chiama scopo, e l'accordo di un oggetto con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto secondo scopi, si chiama la finalità della forma di queste cose; il principio del Giudizio, riguardo alla forma delle cose della natura sottoposte a leggi empiriche in generale, è la finalità della natura nella sua molteplicità. In altri termini, la natura è rappresentata mediante questo concetto come se ci sia un intelletto che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa.

La finalità della natura è, dunque, un particolare concetto *a priori*, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio riflettente. Perchè ai prodotti della natura non si

può attribuire qualcosa come un rapporto della natura a scopi, ma si può soltanto adoperare quel concetto per riflettere su di essa in vista del legame dei fenomeni, che è dato da leggi empiriche. Questo concetto è anche del tutto diverso dalla finalità pratica (dell'arte umana o anche della morale), sebbene sia pensato secondo un'analogia con questa finalità.

V. — *Il principio della finalità formale della natura è un principio trascendentale del Giudizio.*

È un principio trascendentale quello col quale è rappresentata la condizione generale *a priori*, sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale. Invece, un principio si chiama metafisico quando esso rappresenta la condizione *a priori*, sotto la quale soltanto oggetti, il cui concetto deve esser dato empiricamente, possono essere ulteriormente determinati *a priori*. Così il principio della conoscenza dei corpi, come sostanze e come sostanze mutevoli, è trascendentale, quando s'intenda che il loro mutare debba avere una causa; è metafisico, invece, quando s'intenda che quella mutazione debba avere una causa esterna; perchè nel primo caso basta che il corpo sia pensato solo mediante predicati ontologici (concetti puri dell'intelletto), — per esempio, come sostanza, — per conoscere *a priori* la proposizione; laddove nel secondo deve essere messo a fondamento di questa proposizione il concetto empirico di un corpo (in quanto esso è una cosa mobile nello spazio), ed allora si può vedere interamente *a priori*, che l'ultimo predicato (del movimento prodotto solo da una causa esterna) conviene al corpo. — Così, come mostrerò tra poco, il principio della finalità della natura (nella varietà delle sue leggi empiriche) è un principio trascendentale. Perchè il concetto degli oggetti, in quanto sono pensati come sottoposti ad esso, non è che il concetto puro di

oggetti della conoscenza sperimentale possibile in genere, e non contiene nulla di empirico. Invece il principio della finalità pratica, che dev'essere pensato nell'idea della determinazione di una volontà libera, sarebbe un principio metafisico; perchè il concetto di una facoltà di desiderare in quanto volontà deve essere dato empiricamente (non appartiene ai predicati trascendentali). Nondimeno entrambi i principii non sono empirici, ma *a priori*, perchè a legare il predicato col concetto empirico del soggetto giudicante, non è necessaria alcuna ulteriore esperienza, e il legame può essere scorto interamente *a priori*.

Che il concetto di una finalità della natura appartenga ai principii trascendentali si può vedere a sufficienza dalle massime del Giudizio, che son poste *a priori* a fondamento dell'investigazione della natura, e che tuttavia non riguardano se non la possibilità dell'esperienza, e per conseguenza della conoscenza della natura; non semplicemente della natura in generale, sibbene di una natura determinata mediante una molteplicità di leggi particolari. — Esse si presentano come sentenze della saggezza metafisica, frequenti nel corso di questa scienza, ma sparse, all'occasione di alcune regole, di cui non si può dimostrare la necessità per mezzo di concetti. «La natura prende il più breve cammino» *(lex parsimoniae)*; «essa non fa alcun salto, nè nella serie dei suoi cambiamenti, nè nella coesistenza delle sue forme specificamente diverse» *(lex continui in natura)*; «nella grande varietà delle sue leggi empiriche vi è l'unità sotto pochi principii» *(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)*; e simili.

Ma significa disconoscer interamente la natura di questi principii, quando, a dimostrarne l'origine, si ricorre alla via psicologica. Perchè essi non ci dicono ciò che avviene, vale a dire secondo quali regole le nostre facoltà conoscitive compiono realmente il loro ufficio: non come si giudica, ma come si deve giudicare; e questa necessità logica oggettiva non si ottiene quando i principii sono semplicemente empirici. Sicchè la finalità della natura ri-

spetto alle nostre facoltà conoscitive, e l'uso di essa che traspare chiaramente dalle facoltà medesime, costituiscono un principio trascendentale dei giudizii; ed è necessaria quindi anche una deduzione trascendentale, con cui deve essere cercato *a priori* nelle fonti della conoscenza il principio di un tal modo di giudicare.

Noi troviamo bensì in primo luogo, nei principii della possibilità dell'esperienza, qualcosa di necessario, cioè le leggi generali senza le quali non può esser pensata la natura in generale (come oggetto dei sensi); e tali leggi riposano sulle categorie, applicate alle condizioni formali di ogni possibile intuizione, in quanto è data egualmente *a priori*. Il Giudizio, sotto queste leggi, è determinante, perchè non ha da far altro che sussumere sotto leggi date. Per esempio, l'intelletto dice: ogni cangiamento ha la sua causa (è questa una legge generale della natura); il Giudizio trascendentale non deve se non fornire *a priori* la condizione, che permetta di sussumere sotto il dato concetto dell'intelletto: cioè la successione delle determinazioni di un'unica e sola cosa. E questa legge è riconosciuta come assolutamente necessaria per la natura in generale (come oggetto di possibile esperienza). — Ma gli oggetti della conoscenza empirica, oltre questa determinazione formale del tempo, sono anche determinati, — o determinabili, per quanto se ne possa giudicare *a priori*, — in diversi modi; sicchè nature specificamente differenti, a prescindere da ciò che hanno di comune in quanto appartengono alla natura in generale, possono essere cause in una infinità di maniere diverse; ed ognuna di queste maniere (secondo il concetto di una causa in generale) deve avere la sua regola, che sia legge, e per conseguenza abbia il carattere della necessità, sebbene noi, per la natura e i limiti delle nostre facoltà conoscitive, non scorgiamo punto questa necessità. Possiamo quindi pensare nella natura, considerandola nelle sue leggi puramente empiriche, la possibilità di leggi empiriche infinitamente varie, che son contingenti per noi (non possono essere conosciute *a*

priori); e secondo le quali giudichiamo come contingente l'unità della natura nelle sue leggi empiriche, e la possibilità dell'unità dell'esperienza (in quanto sistema di leggi empiriche). Ma, poichè bisogna necessariamente presupporre ed ammettere una tale unità, perchè altrimenti non si troverebbe una generale connessione delle conoscenze empiriche da formarne un tutto d'esperienza (le leggi generali dell'esperienza ci mostrano bensì questa connessione delle cose secondo il loro genere, in quanto cose naturali, ma non in quanto si considerino specificamente, come esseri particolari della natura), il Giudizio deve ammettere pel proprio uso, come principio *a priori*, che ciò che è contingente per noi nelle leggi particolari (empiriche) della natura, contenga tuttavia un'unità legittima della composizione del molteplice in un'esperienza possibile in sè, sebbene tale unità noi non possiamo penetrarla e la possiamo soltanto concepire. Per conseguenza, essendo tale unità — che noi riconosciamo bensì adeguata ad uno scopo necessario (ad un bisogno) dell' intelletto, ma nello stesso tempo come contingente in sè, — rappresenta come una finalità degli oggetti (in questo caso, della natura); il Giudizio che, relativamente alle cose sottoposte a leggi empiriche possibili (ancora da scoprire), è soltanto riflettente, deve concepire la natura, riguardo a queste cose, secondo un principio della finalità per la nostra facoltà di conoscere, che è espresso nelle massime anzidette del Giudizio. Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è nè un concetto della natura nè un concetto della libertà, perchè esso non attribuisce niente all'oggetto (della natura), ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso; per conseguenza, esso è un principio soggettivo (una massima) del Giudizio. Perciò, come se si trattasse di un caso felice e favorevole al nostro scopo, noi proviamo un sentimento di piacere (propriamente, di liberazione da un bisogno),

quando c'imbattiamo, tra le leggi puramente empiriche, in siffatta sistematica unità; sebbene dobbiamo necessariamente ammettere l'esistenza dell'unità stessa, senza poterla tuttavia nè scorgere nè dimostrare.

Per convincersi dell'esattezza della deduzione di questo concetto e della necessità di ammetterlo come un principio trascendentale della conoscenza, basta pensare all'importanza di questo problema: delle percezioni, date da una natura che contiene un'infinita varietà di leggi empiriche, fare un sistema coerente; il quale problema sta *a priori* nel nostro intelletto. L'intelletto, in verità, è in possesso *a priori* di leggi generali della natura, senza cui non potrebbe esservi alcun oggetto d'esperienza; ma esso ha bisogno, inoltre, di un certo ordine della natura nelle leggi particolari, che esso può conoscere solo empiricamente e che rispetto ad esso son contingenti. Queste regole, senza le quali non potrebbe esservi passaggio dall'analogia generale di una esperienza possibile in generale all'analogia particolare, l'intelletto deve concepirle come leggi (vale a dire, come necessarie); perchè altrimenti esse non costituirebbero un ordine della natura; e ciò, malgrado che l'intelletto non conosca la loro necessità nè possa mai conoscerla. Così, sebbene l'intelletto non possa determinar nulla *a priori* rispetto ad esse (agli oggetti), deve nondimeno, per scoprire queste che si chiamano leggi empiriche, porre a fondamento di ogni riflessione su di esse un principio *a priori*, che cioè in esse sia conoscibile un ordine della natura, un principio che è espresso dalle seguenti proposizioni: nella natura v'è una subordinazione di generi e specie, che noi possiamo trovare; i generi si approssimano sempre più ad un principio comune, in modo che è possibile il passaggio dall'uno all'altro, e quindi dal meno al più elevato; se da principio pare inevitabile al nostro intelletto che si debbano ammettere per gli effetti specificamente diversi della natura altrettante differenti specie di causalità, esse nondimeno possono restringersi sotto un minimo numero di principii,

che noi dobbiamo ricercare, etc. Questo accordo della natura con la nostra facoltà di conoscere è presupposto *a priori* dal Giudizio, allo scopo di riflettere su di essa relativamente alle sue leggi empiriche; ma l'accordo è riconosciuto nel tempo stesso dall'intelletto oggettivamente come contingente, e soltanto il Giudizio lo attribuisce alla natura come una finalità trascendentale (rispetto alla facoltà conoscitiva del soggetto); perchè senza questa supposizione non avremmo alcun ordine nelle leggi empiriche della natura, e per conseguenza non vi sarebbe nessuna norma per regolare l'esperienza e la ricerca in tanta varietà delle leggi stesse.

Difatti, è agevole pensare che, malgrado l'uniformità delle cose naturali rispetto a quelle leggi generali senza cui la forma d'una conoscenza empirica in genere sarebbe impossibile, la differenza specifica delle leggi della natura e dei loro effetti potrebbe essere così grande, che sarebbe impossibile pel nostro intelletto di scoprirvi un ordine comprensibile, di dividere i suoi prodotti in generi e specie, in modo da applicare i principii della spiegazione e dell'intelligenza dell'uno alla spiegazione e all'intelligenza dell'altro, e di fare un sistema coerente di una materia così confusa (in realtà, soltanto infinitamente varia e non adeguata alla nostra facoltà comprensiva).

Il Giudizio ha in sè, dunque, anche un principio *a priori* della possibilità della natura, ma soltanto dal punto di vista soggettivo, col quale prescrive, non già alla natura (in quanto autonomia), ma a se stesso (in quanto eautonomia) una legge per la riflessione sulla natura, che si potrebbe chiamare la legge della specificazione della natura relativamente alle sue leggi empiriche: una legge, che esso non trova *a priori* nella natura, ma ammette, — a fine di render comprensibile all'intelletto un ordine della natura nella ripartizione che essa fa delle sue leggi generali, — quando vuol subordinare a queste la molteplicità delle leggi particolari. Sicchè, quando si dice che la natura specifica le sue leggi generali secondo il principio

d'una finalità relativa alla nostra facoltà di conoscere, vale a dire adeguatamente alla funzione necessaria dell' intelletto umano, che è quella di trovare il generale cui dev'essere ricondotto il particolare fornito dalla percezione, e il legame nell'unità del principio pel diverso (che è il generale rispetto a ciascuna specie); non si prescrive in tal modo una legge alla natura, nè se ne ricava una da essa con l'osservazione (sebbene quel principio possa essere confermato da questa). Giacchè non si tratta di un principio del Giudizio determinante, ma semplicemente di quello riflettente; si vuole soltanto, qualunque sia la disposizione delle leggi generali della natura, poter rintracciare le sue leggi empiriche mediante quel principio e le massime che ne derivano, perchè, senza ciò, noi non possiamo, con l'uso del nostro intelletto, estendere la nostra esperienza ed acquistar conoscenza.

VI. — *Dell'unione del sentimento di piacere col concetto della finalità della natura.*

L'accordo della natura, nella varietà delle sue leggi particolari, col nostro bisogno di trovare per essa principii universali, deve esser giudicato come contingente sotto ogni rispetto; ma nello stesso tempo come inevitabile pel bisogno del nostro intelletto, e quindi come una finalità per la quale la natura si accorda col nostro punto di vista, ma soltanto in quanto questo mira alla conoscenza. — Le leggi generali dell' intelletto, che sono nel tempo stesso leggi della natura, sono tanto necessarie rispetto a questa (sebbene derivate dalla spontaneità) quanto le leggi del movimento della materia; la loro origine non presuppone alcun fine delle nostre facoltà conoscitive, perchè è per mezzo di esse che noi prima abbiamo un concetto di ciò che è la conoscenza delle cose (della natura); ed esse appartengono necessariamente alla natura in quanto oggetto della nostra conoscenza in generale. Ma che l'ordine della

natura nelle sue leggi particolari, in questa varietà ed eterogeneità, almeno possibili, che trascendono ogni nostra facoltà di comprensione, sia realmente adeguato a questa facoltà, è, per quanto ci è dato di scorgere, qualche cosa di contingente; e la scoperta di tale ordine è un compito dell'intelletto, cui esso è condotto secondo un suo fine necessario, che è l'unificazione dei principii nella natura: un fine, che il Giudizio deve poi attribuire alla natura, perchè a questa l'intelletto non può prescrivere alcuna legge.

Il conseguimento di qualunque scopo è accompagnato dal sentimento di piacere; e, se la condizione dello scopo è una rappresentazione *a priori*, come, in questo caso, è un principio per Giudizio riflettente in generale, il sentimento di piacere è anch'esso determinato mediante un principio *a priori* e valido per ognuno; esso sta semplicemente nella relazione dell'oggetto con la facoltà di conoscere, senza che il concetto della finalità si diriga menomamente alla facoltà di desiderare, distinguendosi così interamente da ogni finalità pratica della natura.

Infatti, se la concordanza delle percezioni con le leggi fondate sui concetti generali della natura (le categorie) non produce il minimo effetto sul sentimento di piacere, nè può produrne alcuno, perchè l'intelletto in tal caso agisce necessariamente, secondo la propria natura, e senza scopo; per converso, la scoperta dell'unione di due o parecchie leggi empiriche eterogenee della natura sotto uno stesso principio è fonte di un notevolissimo piacere: spesso anzi di un'ammirazione, la quale non cessa quando anche l'oggetto sia abbastanza conosciuto. Certamente, noi non troviamo più un piacere notevole nella possibilità di abbracciare la natura e l'unità della sua divisione in generi e specie, onde soltanto son possibili i concetti empirici e quindi la conoscenza della natura stessa nelle sue leggi particolari; ma questo piacere si ebbe senza dubbio a suo tempo, ed è soltanto perchè la più comune esperienza non sarebbe possibile senza di esso, che si è andato via via

confondendo con la semplice conoscenza, e non è stato più particolarmente notato. — Si richiede dunque qualche cosa che, nel giudicare della natura, richiami l'attenzione sulla sua finalità rispetto al nostro intelletto, uno studio di ricondurre, per quanto è possibile, leggi eterogenee a leggi più alte, sebbene sempre empiriche, per provare, se riusciamo nell'intento, quel piacere che deriva dalla concordanza della natura con la nostra facoltà di conoscere, e che noi consideriamo come puramente contingente. Per contrario, ci dispiacerebbe senz'altro una rappresentazione della natura, con la quale fossimo minacciati di vedere la minima nostra ricerca, eccedente la più comune esperienza, urtare contro l'eterogeneità delle leggi naturali, la quale mettesse il nostro intelletto nell'impossibilità di ricondurre le leggi particolari alle leggi empiriche generali; perchè ciò ripugna al principio della specificazione soggettivamente finale[1] della natura nei suoi generi, e al nostro Giudizio che riflette su tale specificazione.

Tuttavia questa supposizione del Giudizio lascia così indeterminato fino a qual punto quella finalità ideale della natura rispetto alla nostra facoltà conoscitiva debba essere estesa, che, se ci si dicesse che una più profonda o più vasta conoscenza sperimentale della natura deve urtare finalmente contro una varietà di leggi che nessun intelletto umano può ricondurre ad un principio, noi pure saremmo soddisfatti; sebbene preferiremmo che qualcuno ci desse questa speranza: quanto più conosceremo intimamente la natura, o quanto più potremo ragguagliare le parti ancora ignote a quelle che si conoscono, tanto più la troveremo semplice nei suoi principii, e, allargandosi la nostra esperienza, la troveremo sempre più omogenea nell'apparente eterogeneità delle sue leggi empiriche. Perchè, difatti, il nostro Giudizio c'impone di seguire, per quanto è possibile, il principio dell'accordo della natura

---

1 Traduciamo « zweckämäszig », che significa « adeguato allo scopo », con l'aggettivo « finale », quando non vi sia luogo ad equivoco.

con la nostra facoltà conoscitiva, senza decidere (poichè non è un Giudizio determinante, che ci dà questa regola) se esso ha o non dei limiti; giacchè noi possiamo bensì determinare i limiti dell'uso razionale delle nostre facoltà conoscitive, ma nessuna determinazione di confini è possibile nel campo dell'esperienza.

VII. — *Della rappresentazione estetica della finalità della natura.*

Ciò che è puramente soggettivo nella rappresentazione di un oggetto, vale a dire ciò che costituisce il suo rapporto col soggetto, non con l'oggetto, è la sua qualità estetica; quello invece che in essa serve alla determinazione dell'oggetto (alla conoscenza), o può servire a quest'uso, costituisce il suo valore logico. Nella conoscenza di un oggetto dei sensi hanno luogo entrambe le relazioni. Nella rappresentazione sensibile delle cose fuori di me, la qualità dello spazio, nel quale io le intuisco, è l'elemento semplicemente soggettivo della rappresentazione (pel quale resta indeterminato ciò che esse sono come cose in sè), e per tale relazione l'oggetto è concepito soltanto come fenomeno; ma lo spazio, malgrado la sua qualità puramente soggettiva, non cessa di essere un elemento di conoscenza delle cose in quanto fenomeni. La sensazione (in tal caso, la sensazione esterna) esprime appunto l'elemento puramente soggettivo della nostra rappresentazione delle cose che son fuori di noi; ma propriamente l'elemento materiale (il reale, ciò con cui è dato qualche cosa di esistente) della rappresentazione stessa, mentre lo spazio non è che la semplice forma *a priori* della possibilità dell' intuizione; e tuttavia la sensazione è anch'essa usata per la conoscenza degli oggetti esterni.

Ma l'elemento soggettivo, che in una rappresentazione non può essere elemento di conoscenza, è il piacere o il dispiacere, che è congiunto con la rappresentazione:

perchè con l'uno o con l'altro io non conosco niente dell'oggetto rappresentato, benchè essi possano bene essere l'effetto di qualche conoscenza. Ora la finalità di un oggetto, in quanto è rappresentata nella percezione, non è una proprietà dell'oggetto stesso (perchè tale proprietà non può essere percepita), sebbene possa esser dedotta dalla conoscenza degli oggetti. Sicchè la finalità, che precede la conoscenza di un oggetto, e che, anche quando non si voglia usare la rappresentazione in vista di una conoscenza, è immediatamente legata con la rappresentazione stessa, è l'elemento soggettivo di essa, ciò che non può mai divenire elemento di una conoscenza. Quando si dice perciò che l'oggetto è conforme al fine, si vuol intendere semplicemente che la sua rappresentazione è legata immediatamente col sentimento di piacere; e questa rappresentazione stessa è una rappresentazione estetica della finalità. — Si vuol sapere soltanto se vi è in genere una simile rappresentazione della finalità.

Quando il piacere è legato con la semplice apprensione *(apprehensio)* della forma di un oggetto dell'intuizione, senza riferimento di essa ad un concetto in vista di una conoscenza determinata, la rappresentazione non è riferita all'oggetto, ma unicamente al soggetto; e il piacere non può esprimere altro che l'accordo dell'oggetto con le facoltà conoscitive che sono in giuoco nel Giudizio riflettente, e in quanto esse sono in giuoco, e quindi soltanto una finalità soggettiva formale dell'oggetto. Giacchè quella apprensione delle forme nell'immaginazione non può mai avvenire, senza che il Giudizio riflettente almeno le paragoni, anche senza scopo, con la sua facoltà di riferire le intuizioni ai concetti. Ora, se in questa comparazione l'immaginazione (come facoltà delle intuizioni *a priori*) si trova d'accordo spontaneamente con l'intelletto, come facoltà dei concetti, per effetto di una rappresentazione data, ed è suscitato il sentimento di piacere, allora l'oggetto deve essere riguardato come conforme al fine rispetto al Giudizio riflettente. Un giudizio cosiffatto è un Giudizio

estetico sulla finalità dell'oggetto, e che non si fonda sopra alcun concetto dato dell'oggetto, nè ne fornisce alcuno. Questa forma dell'oggetto (non l'elemento materiale della sua rappresentazione, in quanto sensazione) è considerata, nella semplice riflessione (senza lo scopo di ricavarne un concetto dell'oggetto), come il fondamento di un piacere, che deriva dalla rappresentazione di un tale oggetto; giudichiamo pure che la rappresentazione è necessariamente congiunta col piacere, e per conseguenza che il piacere non vale soltanto pel soggetto che percepisce la forma, ma per tutti quelli che giudicano in generale. L'oggetto allora si chiama bello, e la facoltà di giudicare mediante tale piacere (e, per conseguenza, universalmente) si chiama gusto. Poichè, infatti, il fondamento del piacere è posto semplicemente nella forma dell'oggetto rispetto alla riflessione in generale, epperò non in qualche sensazione dell'oggetto, ed anche senza riferimento ad un concetto che contenga uno scopo: ciò che si accorda con la rappresentazione dell'oggetto nella riflessione, di cui le condizioni *a priori* hanno un valore universale, è solo la legittimità, nel soggetto, dell'uso empirico del Giudizio in generale (unità dell'immaginazione e dell'intelletto); e, poichè questa concordanza dell'oggetto con le facoltà del soggetto è contingente, ne risulta la rappresentazione di una finalità dell'oggetto rispetto alle facoltà conoscitive del soggetto.

Ora questo piacere, come ogni piacere o dispiacere che non sia prodotto dal concetto della libertà (vale a dire, mediante la determinazione anteriore della facoltà superiore di desiderare, per via della ragion pura), non può essere mai considerato secondo concetti come necessariamente legato con la rappresentazione di un oggetto; ed invece deve essere riconosciuto, mediante la percezione riflessa, come congiunto necessariamente con quella, e, per conseguenza, come tutti i Giudizii empirici, esso non può attribuirsi alcuna necessità oggettiva e pretendere *a priori* alla validità universale. Ma il Giudizio di gusto,

come tutti i Giudizii empirici, ha la pretesa alla validità per ognuno; la quale però, malgrado l'intima contingenza del Giudizio, ha qui la sua ragion d'essere. Ciò che vi è qui di strano e di singolare è, che non un concetto empirico, ma un sentimento di piacere (e quindi nessun concetto), debba essere dal giudizio di gusto attribuito ad ognuno, come se fosse un predicato legato alla conoscenza dall'oggetto e debba esser congiunto con la rappresentazione dell'oggetto stesso.

Un Giudizio individuale di esperienza, quello, per esempio, di colui che in un cristallo di rocca percepisce una goccia d'acqua mobile, esige con ragione di essere condiviso da tutti, perchè esso è stato dato secondo le condizioni generali del Giudizio determinante, sotto le leggi di una esperienza possibile in genere. Allo stesso modo pretende con ragione al consenso di ognuno colui che, riflettendo semplicemente sulla forma di un oggetto, senza aver in vista alcun concetto, prova piacere, sebbene questo Giudizio sia empirico e individuale; perchè il fondamento di questo piacere si trova nella condizione universale, sebbene soggettiva, dei Giudizii riflettenti, cioè nell'accordo finale, richiesto da ogni conoscenza empirica, di un oggetto (di un prodotto dell'arte o della natura) col rapporto delle facoltà conoscitive tra loro (l'immaginazione e l'intelletto). Sicchè il piacere nel Giudizio di gusto dipende, è vero, da una rappresentazione empirica, e non può essere legato *a priori* con un concetto (non si può determinare *a priori* quale oggetto debba accordarsi col gusto, e quale no: bisogna farne esperienza); ma il piacere è fondamento di tale Giudizio sol perchè si ha coscienza che esso riposa unicamente sulla riflessione e sulle condizioni universali, sebbene soltanto soggettive, dell'accordo della riflessione stessa con la conoscenza degli oggetti in generale, rispetto al quale accordo la forma dell'oggetto è conforme al fine.

Per questa ragione, che la possibilità dei Giudizii di gusto presuppone un principio *a priori*, essi, considerati

nella loro possibilità medesima, sono sottoposti ad una critica; quantunque quel principio non sia nè un principio di conoscenza per l'intelletto, nè un principio pratico per la volontà, e quindi non sia determinante *a priori*.

Ma la capacità che noi abbiamo di trarre un piacere dalla riflessione sulla forma delle cose (della natura come dell'arte) non dimostra soltanto una finalità degli oggetti rispetto al Giudizio riflettente, conformemente al concetto della natura che è nel soggetto, ma anche, per converso, del soggetto rispetto agli oggetti considerati nella loro forma, o perfino nell'assenza di forma, in virtù del concetto della libertà; donde deriva che il Giudizio estetico non si deve riferire soltanto al bello, in quanto Giudizio di gusto, ma anche al sublime, in quanto questo proviene da un sentimento spirituale; e che perciò la critica del Giudizio estetico dev'essere divisa in due parti principali corrispondenti a questi due Giudizii.

VIII. — *Della rappresentazione logica della finalità della natura.*

La finalità di un oggetto dato dall'esperienza può esser rappresentata, o in quanto riposa su di un principio puramente soggettivo, come accordo della forma dell'oggetto, nell'apprensione *(apprehensio)* di esso anteriore ad ogni concetto, con le facoltà di conoscere, a fine di riunire l'intuizione coi concetti facendone una conoscenza in genere; oppure, in quanto riposa su di un principio oggettivo, come accordo della forma dell'oggetto con la possibilità della cosa stessa, secondo un concetto di essa che precede e contiene il principio della sua forma. Noi abbiamo visto che la rappresentazione della finalità della prima specie riposa sul piacere immediato congiunto con la forma dell'oggetto, nella semplice riflessione sulla forma medesima; sicchè la rappresentazione della seconda specie di finalità, — poichè questa non riferisce la forma dell'oggetto alle

facoltà conoscitive del soggetto nell'apprensione dell'oggetto stesso, e la riferisce invece ad una determinata conoscenza dell'oggetto, sotto un concetto dato, — non ha da fare col sentimento di piacere suscitato dalle cose, ma con l'intelletto, nel Giudizio che esso ne dà. Quando il concetto d'un oggetto è dato, la funzione del Giudizio consiste nel metterlo in una esibizione *(exhibitio)*, servendosene per la conoscenza: consiste cioè nel porre accanto al concetto un'intuizione corrispondente; avvenga ciò per mezzo della nostra propria immaginazione, come nell'arte, quando realizziamo il concetto precedentemente formato di un oggetto e che ci proponiamo come scopo, o avvenga per mezzo della natura, nella sua tecnica (come nei corpi organizzati), quando noi per giudicare dei suoi prodotti le attribuiamo il nostro concetto di scopo; nel qual caso non ci rappresentiamo semplicemente la finalità della natura nella forma della cosa, ma il prodotto è rappresentato come uno scopo della natura. — Sebbene il nostro concetto di una finalità soggettiva della natura, nelle forme che essa prende secondo leggi empiriche, non sia un concetto dell'oggetto, ma solo un principio che usa il Giudizio per formarsi concetti nell'immensa varietà della natura (per potervisi orientare), nondimeno noi attribuiamo alla natura un riferimento alla nostra facoltà di conoscere, secondo l'analogia di uno scopo; e così possiamo riguardare la bellezza naturale come l'esibizione del concetto della finalità formale (puramente soggettiva), e i fini della natura come esibizione del concetto di una finalità reale (oggettiva), giudicando della prima col gusto (esteticamente, per mezzo del sentimento di piacere), e dei secondi con l'intelletto e con la ragione (logicamente, secondo concetti).

Su ciò si fonda la divisione della critica del Giudizio in critica del Giudizio estetico e critica del Giudizio teleologico; comprendendo nella prima la facoltà di giudicare la finalità formale (detta anche altrimenti soggettiva) per via del sentimento di piacere o dispiacere, e

nella seconda la facoltà di giudicare la finalità reale (oggettiva) della natura, mediante l'intelletto e la ragione.

La parte che comprende il Giudizio estetico, è essenziale in una critica del Giudizio, perchè essa sola contiene un principio, sul quale il Giudizio fonda interamente *a priori* la sua riflessione sulla natura: cioè il principio di una finalità formale della natura, nelle sue leggi particolari (empiriche), rispetto alla nostra facoltà di conoscere, ovvero d'una finalità senza cui l'intelletto non si ritroverebbe nella natura; dove, al contrario, non può esser dato alcun principio *a priori*, nè la possibilità di questo può esser tratta dal concetto di una natura considerata come oggetto dell'esperienza così in generale come in particolare, è chiaro che debbano esservi fini oggettivi della natura, cioè cose che son possibili soltanto come suoi fini; e allora il Giudizio, senza contenere un particolare principio *a priori*, dà soltanto la regola per applicare il concetto di scopo a vantaggio della ragione, nei casi determinati (di certi prodotti), dopo che già quel principio trascendentale ha preparato l'intelletto ad applicare alla natura il concetto di uno scopo (almeno secondo la forma).

Ma il principio trascendentale, pel quale ci rappresentiamo nella forma di una cosa una finalità della natura in rapporto soggettivo con la nostra facoltà di conoscere, e come se fosse un principio per giudicare di quella forma, lascia del tutto indeterminato dove e in quali casi io ho da giudicare di un prodotto secondo un principio della finalità, anzichè semplicemente secondo le leggi generali della natura; e lascia al Giudizio estetico il còmpito di trovare nel gusto la corrispondenza di questa produzione (della sua forma) con le nostre facoltà di conoscere (giacchè il Giudizio estetico non decide mediante l'accordo con concetti, ma per mezzo del sentimento di piacere). Il Giudizio teleologico, invece, determina le condizioni sotto le quali qualche cosa (per esempio, un corpo organizzato) sia da giudicarsi secondo l'idea di uno scopo della natura; ma esso non può trarre dal concetto della natura, in quanto

oggetto d'esperienza, alcun principio che ci autorizzi ad attribuire ad essa il riferimento a scopi, o anche solamente ad accettare questo principio dall'esperienza reale di tali prodotti, in una maniera indefinita; e la ragione è questa: che debbono esser date molte esperienze particolari, e debbono essere considerate nell'unità del loro principio, perchè si possa riconoscere solo empiricamente la finalità di un certo oggetto. — Il Giudizio estetico è, dunque, una particolare facoltà di giudicar delle cose secondo una regola, ma non secondo concetti. Il Giudizio teleologico non è una facoltà, ma è semplicemente il Giudizio riflettente in generale, in quanto procede non soltanto secondo concetti, come in generale nella conoscenza teoretica, ma, riguardo a certi oggetti naturali, secondo particolari principii, vale a dire come un Giudizio puramente riflettente, che non determina oggetti; sicchè, considerato nella sua applicazione, esso appartiene alla parte teoretica della filosofia, e in virtù dei suoi principii particolari che non sono determinati, come dovrebbero essere in una dottrina, deve costituire anche una parte speciale della critica; mentre il Giudizio estetico non porta alcun contributo alla conoscenza dei suoi oggetti, e deve essere riportato perciò soltanto alla critica del soggetto giudicante e delle sue facoltà conoscitive, — che è la propedeutica di ogni filosofia, — in quanto queste facoltà son capaci di principii *a priori* qualunque possa essere il loro uso (teoretico o pratico).

IX. — *Del legame tra la legislazione dell'intelletto e quella della ragione mediante il Giudizio.*

L'intelletto è legislativo *a priori* per la natura come oggetto dei sensi, in vista di una conoscenza teoretica di essa in un'esperienza possibile. La ragione è legislativa *a priori* per la libertà e per la sua propria causalità, in quanto elemento soprasensibile del soggetto, in vista di

una conoscenza pratica incondizionata. Il dominio del concetto della natura, che è sottomesso alla prima legislazione, e quello del concetto della libertà, sottomesso alla seconda, sono interamente separati, contro ogni influsso reciproco che potrebbero avere (ciascuno secondo i proprii principii), dal grande abisso che è tra il soprasensibile e il fenomeno. Il concetto della libertà non determina niente riguardo alla conoscenza teoretica della natura; e proprio allo stesso modo il concetto della natura non determina niente riguardo alle leggi pratiche della libertà; sicchè è impossibile gettare un ponte tra l'uno e l'altro dominio. — Ma, se i principii che determinano la causalità secondo il concetto della libertà (e la regola pratica che esso contiene) non risiedono nella natura, e il sensibile non può determinare il soprasensibile nel soggetto, il contrario nondimeno è possibile (non relativamente alla conoscenza della natura, ma rispetto alle conseguenze che il soprasensibile può avere sul sensibile); e questo è già contenuto nel concetto di una causalità della libertà, di cui l'effetto, secondo le leggi formali della libertà stessa, deve attuarsi nel mondo; sebbene la parola causa, applicata al soprasensibile, significhi soltanto la ragione che determina la causalità delle cose naturali a produrre un effetto conformemente alle sue proprie leggi, ma d'accordo nel tempo stesso col principio formale delle leggi della ragione, cioè con un principio di cui, bensì, non può essere vista la possibilità, ma che può essere sufficientemente difeso contro il rimprovero di una pretesa contraddizione [1]. —

---

[1] Una delle tante pretese contraddizioni, che si trovano in questa differenziazione assoluta tra la causalità naturale e la causalità della libertà, consiste nel rimprovero che mi si fa, dicendo che quando io parlo di ostacoli che la natura oppone alla causalità secondo le leggi della libertà (le leggi morali), o delle facilitazioni che essa le offre, ammetto un'efficacia della prima sulla seconda. Ma, se si vuol comprendere ciò che è stato detto, è facile prevenire questa cattiva interpretazione. L'ostacolo o la facilitazione non sono tra la natura e la libertà, ma tra la natura in quanto fenomeno e gli effetti della libertà in quanto fenomeni nel mondo sensibile; e la causalità stessa della libertà (della ragion pura e pratica) è la causalità di una causa naturale sot-

La produzione per via del concetto della libertà (o il fenomeno ad esso corrispondente nel mondo sensibile) è lo scopo finale, che deve esistere, e che perciò è presupposto come possibile nella natura (del soggetto, in quanto essere sensibile, cioè in quanto uomo). Il Giudizio, che presuppone questa possibilità *a priori* e senza riguardo al pratico, fornisce il concetto intermediario tra il concetto della natura e quello della libertà, concetto che rende possibile il passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pura pratica, dalla conformità alle leggi secondo l'una, allo scopo finale secondo l'altra, ponendo il concetto di una finalità della natura; perchè in tal modo si conosce la possibilità dello scopo finale, che può esser realizzato soltanto nella natura, e d'accordo con le sue leggi.

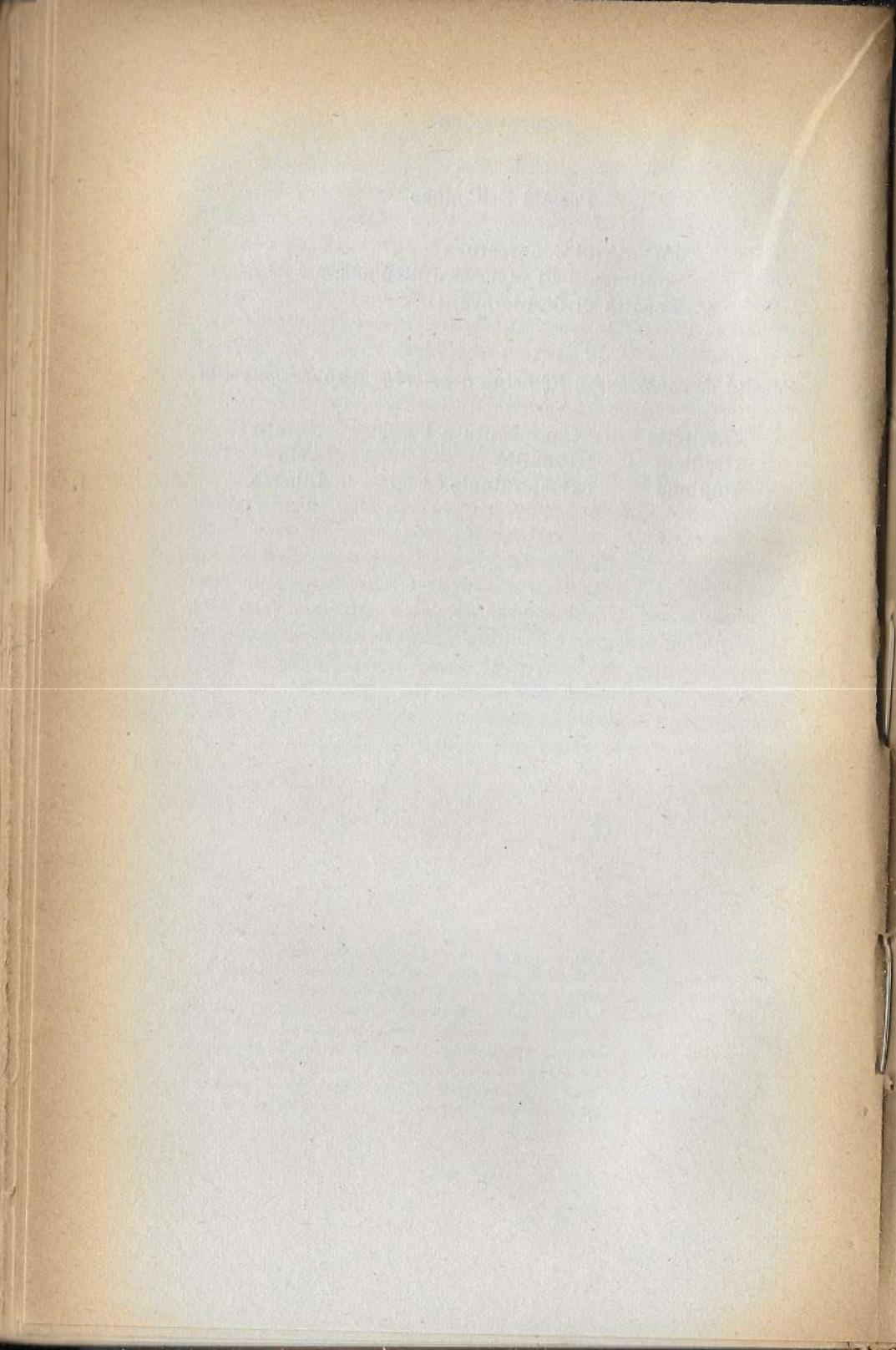
Con la possibilità delle sue leggi *a priori* per la natura, l'intelletto ci dà una prova che questa è conosciuta da noi soltanto come fenomeno; e perciò ci mostra nel tempo stesso un sostrato soprasensibile di essa, che lascia nondimeno interamente indeterminato. Il Giudizio, mediante il suo principio *a priori*, che serve a giudicare la natura secondo le sue possibili leggi particolari, dà a quel sostrato soprasensibile (in noi e fuori di noi) la determinabilità per mezzo della facoltà intellettuale. Al sostrato stesso la ragione, con la sua legge pratica *a priori*, dà la determinazione; e così il Giudizio rende possibile il passaggio dal dominio del concetto della natura a quello del concetto della libertà.

Se si considerano le facoltà dell'anima in generale come facoltà superiori, cioè come capaci di autonomia, l'intelletto è, per la facoltà conoscitiva (della conoscenza teoretica della natura), quella che contiene i prin-

---

toposta alla libertà (la causalità del soggetto, in quanto uomo, cioè considerato come fenomeno), di una causa di cui la determinazione ha il principio nell' intelligibile, che è pensato sotto la libertà, sebbene in una maniera inesplicabile (proprio come ciò che costituisce il sostrato soprasensibile della natura).

cipii costitutivi *a priori*; quella, che contiene questi principii pel sentimento di piacere e dispiacere, è il Giudizio, indipendentemente da concetti e sensazioni che potrebbero determinare la facoltà di desiderare, e perciò essere immediatamente pratici; per la facoltà di desirare, è la ragione, la quale è pratica indipendentemente da qualunque piacere, di qualunque origine, e dà a questa facoltà, in quanto facoltà superiore, lo scopo finale, che include il puro piacere intellettuale relativamente all'oggetto. — Il concetto, che ha il Giudizio di una finalità della natura, appartiene anche ai concetti della natura, ma solo come principio regolatore della facoltà di conoscere; sebbene il giudizio estetico su certi oggetti (della natura o dell'arte), il quale dà luogo a quel concetto, sia un principio costitutivo rispetto al sentimento di piacere o dispiacere. La spontaneità nel giuoco delle facoltà conoscitive, il cui accordo è la causa di questo piacere, rende atto quel concetto a far da intermediario tra il dominio del concetto della natura e quello del concetto della libertà nei suoi effetti, perchè essa favorisce nel tempo stesso la capacità dell'animo pel sentimento morale. — Il seguente quadro può facilitare una vista d'insieme sulle facoltà superiori, considerate nella loro unità sistematica[1].

---

[1] Si è trovato singolare che, quasi sempre, le mie divisioni nella filosofia pura riescano triadiche. Ma ciò è nella natura stessa della cosa. Se una divisione dev'esser fatta *a priori*, o sarà analitica secondo il principio di contradizione, ed allora è sempre in due parti *(quod libet ens est aut A aut non A)*; o sarà sintetica, e, se in tal caso deve esser derivata da concetti *a priori* (non, come in matematica, dall' intuizione corrispondente *a priori* al concetto), essa, — secondo ciò che è richiesto dall'unità sintetica in generale, cioè: 1° la condizione, 2° un condizionato, 3° il concetto, che nasce dall'unione della condizione col condizionato, — dovrà essere necessariamente una tricotomia.

Facoltà dell'animo

Facoltà di conoscere
Sentimento di piacere e dispiacere
Facoltà di desiderare

Facoltà di conoscere	*Principii a priori*	*Applicazione alla*
Intelletto	Conformità a leggi	Natura
Giudizio	Finalità	Arte
Ragione	Scopo finale	Libertà.

Parte Prima

CRITICA DEL GIUDIZIO ESTETICO

Sezione Prima
ANALITICA DEL GIUDIZIO ESTETICO

Libro Primo
ANALITICA DEL BELLO

Primo momento del giudizio di gusto[1], secondo la qualità.

§ 1. — *Il giudizio di gusto è estetico.*

Per discernere se una cosa è bella o no, noi non riferiamo la rappresentazione all'oggetto mediante l'intelletto, in vista della conoscenza; ma, mediante l'immaginazione (forse congiunta con l'intelletto), la riferiamo al soggetto, e al sentimento di piacere o dispiacere di questo. Il giudizio di gusto non è dunque un giudizio di conoscenza, cioè logico, ma è estetico; il che significa che il suo fondamento non può essere se non puramente soggettivo. Ma ogni rapporto delle rappresentazioni, ed anche delle sensazioni, può essere oggettivo (e allora esso costituisce la realtà di una rappresentazione empirica); e tale soltanto non è il rapporto al sentimento di piacere e

---

1 La definizione del gusto, messa qui a fondamento, è la seguente: esso è la facoltà di giudicare del bello. Ma che cosa si richieda affinchè un oggetto si possa chiamare bello, sarà messo in evidenza dall'analisi dei giudizii del gusto. I momenti, cui ha riguardo questa facoltà del giudizio nella sua riflessione, ho cercato di giudicarli sulla scorta delle funzioni logiche (perchè nel giudizio di gusto è pur sempre contenuta qualche relazione con l'intelletto). Ho cominciato dal momento della qualità, perchè il giudizio estetico del bello ha riguardo ad esso il primo luogo.

dispiacere, col quale non vien designato nulla nell'oggetto, e nel quale il soggetto sente se stesso, secondo la rappresentazione da cui è affetto.

Il rappresentarsi con la facoltà conoscitiva (in una rappresentazione chiara o confusa) un edifizio regolare ed appropriato al suo scopo, è una cosa del tutto diversa dall'esser cosciente di questa rappresentazione col sentimento di piacere. In quest'ultimo caso la rappresentazione è riferita esclusivamente al soggetto, e, veramente, sotto il nome di piacere o dispiacere, al sentimento che quello ha della vita; la qual cosa dà luogo ad una facoltà interamente distinta di discernere e di giudicare, che non porta alcun contributo alla conoscenza, ma pone soltanto in rapporto, nel soggetto, la rappresentazione data con la facoltà rappresentativa nella sua totalità; di che l'animo ha coscienza nel sentimento del proprio stato. Le rappresentazioni date in un giudizio possono essere empiriche (e quindi estetiche); ma il giudizio che risulta da esse è logico, se esse sono riferite soltanto all'oggetto. E viceversa, se anche le rappresentazioni date siano razionali, qualora vengano riferite in un giudizio unicamente al soggetto (al suo sentimento), il giudizio resterà sempre estetico.

§ 2. — *Il piacere che determina il giudizio di gusto è scevro di ogni interesse.*

È detto interesse il piacere, che noi congiungiamo con la rappresentazione dell'esistenza di un oggetto. Questo piacere perciò ha sempre relazione con la facoltà di desiderare, o in quanto causa determinante di essa, o in quanto necessariamente attinente a tale causa. Ma, quando si tratta di giudicare se una cosa è bella, non si vuol sapere se a noi o a chiunque altro importi, o anche soltanto possa importare, della sua esistenza; ma come la giudichiamo contemplandola semplicemente (nell'intuizione o nella riflessione). Se qualcuno mi domanda se trovo bello il pa-

lazzo che mi è davanti, io posso ben dire che non approvo queste cose fatte soltanto per stordire, o rispondere come quel Sachem[1] irocchese, cui niente a Parigi piaceva più delle bettole; posso anche biasimare, da buon seguace di Rousseau, la vanità dei grandi, che spendono i sudori del popolo in tali superfluità; infine, posso anche facilmente convincermi che, se mi trovassi su di una isola deserta senza speranza di tornar mai tra gli uomini, e potessi magicamente col solo mio desiderio elevare un sì splendido edifizio, io non mi darei nemmeno questa pena, sol che avessi già una capanna che fosse abbastanza comoda per me. Mi si può concedere ed approvare tutto ciò; ma gli è che non si tratta di questo: si vuol sapere soltanto se questa semplice rappresentazione dell'oggetto è accompagnata in me dal piacere, per quanto, d'altra parte, io possa essere indifferente circa l'esistenza del suo oggetto. Si vede facilmente che da ciò che produce in me stesso la rappresentazione, non dal mio rapporto con l'esistenza dell'oggetto, dipende che si possa dire se esso è bello, e che io provi di aver gusto. Ognuno deve riconoscere che quel giudizio sulla bellezza, nel quale si mescola il minimo interesse, è molto parziale e non è un puro giudizio di gusto. Non bisogna essere menomamente preoccupato dall'esistenza della cosa, ma del tutto indifferente sotto questo riguardo, per essere giudice in fatto di gusto.

Ma non possiamo chiarir meglio questa proposizione, che è della più grande importanza, se non contrapponendo al piacere puramente disinteressato[2] del giudizio di gusto quello che è legato con l'interesse; soprattutto se possiamo esser certi che non vi son altre specie d'interesse oltre quelle che ora dobbiamo esporre.

---

1 « Sachem », titolo di capo, in popolazioni indiane [T.].

2 Un giudizio sopra un oggetto del piacere può essere del tutto disinteressato ed insieme molto interessante, vale a dire che esso può non fondarsi sopra alcun interesse, ma produrne uno esso stesso; tali sono i giudizii morali. Ma i giudizii di gusto non fondano per se stessi alcun interesse. Solo nella società diventa interessante l'aver gusto, di che la ragione sarà data in sèguito.

§ 3. — *Il piacere del piacevole è legato ad un interesse.*

Piacevole è ciò che piace ai sensi nella sensazione. Qui si presenta l'occasione di richiamare e fermar l'attenzione su di uno scambio frequentissimo dei due significati, che può avere la parola sensazione. Ogni piacere (si dice e si pensa) è per se stesso una sensazione (di un piacere). Quindi tutto ciò che piace, appunto perchè piace, è piacevole (e secondo i diversi gradi, o i rapporti ad altre sensazioni piacevoli, è grato, amabile, dilettevole, giocondo, etc.). Ma, ammesso ciò, le impressioni dei sensi che determinano la tendenza, i principii della ragione che determinano la volontà, e le semplici forme riflesse dell'intuizione che determinano il Giudizio, diventano, per ciò che riguarda l'effetto sul sentimento di piacere, la stessa cosa. Perchè non si tratterebbe se non del piacevole, che è nella sensazione del nostro stato; e poichè infine ogni azione delle nostre facoltà deve tendere al pratico ed unirvisi come a suo scopo, non si potrebbe pretendere dalle facoltà stesse alcun apprezzamento delle cose, oltre quello che consiste nella soddisfazione che esse promettono. Il modo, con cui arrivano al piacere, non importa; e poichè qui solo la scelta dei mezzi può stabilire una differenza, gli uomini potrebbero ben accusarsi reciprocamente di stoltezza e d'imprudenza, non mai però di bassezza e di malvagità; poichè tutti, ciascuno secondo il suo modo di veder le cose, tendono ad uno scopo, che è per ciascuno la propria soddisfazione.

Quando si chiama sensazione una determinazione del sentimento di piacere o dispiacere, la parola ha un significato del tutto diverso da quando viene adoperata ad esprimere la rappresentazione di una cosa (mediante i sensi, in quanto ricettività inerente alla facoltà di conoscere). Perchè in quest'ultimo caso la rappresentazione è riferita all'oggetto, mentre nel primo è riferita unicamente

al soggetto, e non serve ad alcuna conoscenza: nemmeno a quella con cui il soggetto conosce se stesso.

Ma, nella definizione data, intendiamo con la parola sensazione una rappresentazione oggettiva dei sensi; e, per non correre sempre il rischio di esser fraintesi, chiameremo col nome, del resto usato, di sentimento ciò che deve restar sempre puramente soggettivo e non può assolutamente fornire alcuna conoscenza di un oggetto. Il color verde dei prati appartiene alla sensazione oggettiva, in quanto percezione d'un oggetto del senso; il piacere, che esso produce, si riferisce invece alla sensazione soggettiva, con la quale nessun oggetto è rappresentato: vale a dire al sentimento, nel quale l'oggetto è considerato come termine del piacere (che non dà di esso alcuna conoscenza).

Ora è chiaro che il giudizio, col quale io dichiaro piacevole un oggetto, esprime un interesse riguardo a questo, perchè il giudizio stesso, mediante la sensazione, suscita il desiderio di oggetti simili, e per conseguenza il piacere non presuppone il semplice giudizio sull'oggetto, ma il rapporto della sua esistenza col mio stato, in quanto sono affetto dall'oggetto medesimo. Perciò del piacevole non si dice semplicemente che esso piace, ma che esso soddisfa. Non è una semplice approvazione che io ad esso concedo, ma in me si produce un'inclinazione; e a ciò che più vivamente desta piacere è estraneo qualsiasi giudizio sulla natura dell'oggetto; tanto è vero che quelli, i quali mirano sempre al solo godimento (è questa la parola con cui si designa l'intimo della soddisfazione), si dispensano volentieri da ogni giudizio.

§ 4. — *Il piacere che dà il buono è legato all'interesse.*

Il buono è ciò che, mediante la ragione, piace puramente pel suo concetto. Chiamiamo qualche cosa buona a (utile), quando essa ci piace soltanto come mezzo; un'al-

tra invece, che ci piace per se stessa, la diciamo buona in sè. In entrambe è sempre contenuto il concetto di uno scopo, il rapporto della ragione con la volontà (almeno possibile), e per conseguenza un piacere legato all'esistenza di un oggetto o di un'azione, vale a dire un interesse.

Per trovar buono un oggetto, io debbo sempre sapere che cosa dev'essere, cioè averne un concetto. Per trovare in esso la bellezza non ho bisogno di ciò. I fiori, i disegni liberi, quelle linee intrecciate senza scopo che vanno sotto il nome di fogliami, non significano niente, non dipendono da alcun concetto, e tuttavia piacciono. Il piacere, che dà il bello, deve dipendere dalla riflessione su di un oggetto, la quale conduce a qualche concetto (che resta indeterminato); e si distingue perciò anche dal piacevole, che riposa interamente sulla sensazione.

Veramente in molti casi pare che il piacevole sia identico col buono. Così si dice comunemente che ogni soddisfazione (specie se durevole) è buona in se stessa; il che presso a poco significa che il piacevole avente una certa durata e il buono sono la stessa cosa. Ma si può subito scorgere che questo è semplicemente un erroneo scambio di parole, perchè i concetti che corrispondono precisamente a quelle espressioni non possono essere confusi in alcun modo. Il piacevole che, come tale, rappresenta l'oggetto unicamente in relazione col senso, affinchè possa essere chiamato buono, come oggetto della volontà, dev'essere senz'altro sottoposto ai principii della ragione mediante il concetto di uno scopo. Ma che si tratti di un rapporto del tutto diverso verso il sentimento del piacere, quando chiamo nello stesso tempo buono ciò che mi piace, è dimostrato dal fatto che pel buono sussiste sempre la domanda, se esso sia buono mediatamente o immediatamente (utile o buono in sè); mentre pel piacevole la domanda non ha ragion d'essere, poichè la parola significa in ogni caso qualche cosa che piace immediatamente. (È così anche per ciò che chiamiamo bello.)

Anche nel linguaggio più comune si distingue il piacevole dal buono. Di una vivanda che eccita il nostro gusto per mezzo di aromi ed altri ingredienti si dice senza esitare che essa è piacevole; e si confessa nello stesso tempo che non è buona, perchè soddisfa immediatamente il senso, ma mediatamente, cioè alla ragione che ne considera gli effetti, dispiace. Si può notare questa differenza anche nel giudicare della salute corporale. Essa è immediatamente piacevole a colui che la possiede (almeno negativamente, come assenza di ogni dolore corporale). Ma, per dire che essa è buona, bisogna considerarla, mediante la ragione, relativamente a uno scopo, cioè come uno stato che ci rende atti a tutte le nostre occupazioni. Dal punto di vista della felicità ognuno crede di poter chiamare un vero bene, ed anche il bene supremo, la maggiore somma (riguardo alla quantità e alla durata) dei piaceri della vita. Ma anche contro di ciò si rivolta la ragione. Il piacevole è godimento. E se esso è tale, sarebbe da stolto l'essere scrupolosi riguardo ai mezzi che ce lo procurano; se accettarlo, cioè, passivamente dalla generosità della natura, o se produrlo con la propria attività e l'opera propria. Ma la ragione non si lascerà mai persuadere che abbia un valore per se stessa l'esistenza di un uomo, che viva semplicemente per godere (ed anche sia molto attivo sotto questo rispetto); perfino se egli fosse di grande giovamento agli altri che tendono allo stesso scopo, con l'adoperarsi a goder con simpatia del loro piacere. Solo mediante ciò che egli fa, senza riguardo al godimento, in piena libertà e con indipendenza da ciò che la natura passivamente gli può procurare, egli dà al suo essere, in quanto persona, un valore assoluto; e la felicità, con tutta l'abbondanza dei suoi godimenti, è ben lungi dall'essere un bene incondizionato [1].

[1] L'obbligazione al godimento è un'assurdità manifesta. E tale è anche un'obbligazione prescritta a qualunque azione, che abbia per scopo unicamente il piacere, sia anche questo spirituale (o abbellito) quanto si voglia, o perfino uno di quei piaceri mistici cosiddetti celesti.

Ma, malgrado tutte queste differenze, il piacevole e il buono si accordano in ciò, che entrambi son legati sempre con un interesse pel loro oggetto: non solo il piacevole, § 3, e il buono mediato (l'utile), che piace come mezzo per ottenere il piacevole; ma anche ciò ch'è buono assolutamente e sotto ogni riguardo, il buono morale, che include il più alto interesse. Giacchè il buono è l'oggetto della volontà (vale a dire di una facoltà di desiderare determinata dalla ragione). Ma volere qualche cosa ed aver piacere della sua esistenza, cioè prendervi interesse, sono la stessa cosa.

§ 5. — *Comparazione dei tre modi specificamente diversi del piacere.*

Il piacevole ed il buono si riferiscono entrambi alla facoltà di desiderare e producono, il primo un piacere determinato patologicamente (mediante eccitazioni, *stimulos)*, il secondo un piacere pratico puro; cioè un piacere che è determinato in entrambi i casi non semplicemente dalla rappresentazione dell'oggetto, ma anche da quella del rapporto del soggetto con l'esistenza dell'oggetto stesso. Non è soltanto l'oggetto che piace, ma anche la sua esistenza. Perciò il giudizio di gusto è puramente contemplativo, è un giudizio, cioè, che, indifferente riguardo all'esistenza dell'oggetto, non riceve la sua qualità se non dal sentimento di piacere e dispiacere. Ma questa contemplazione stessa non è diretta a concetti; perchè il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza (nè teorico nè pratico), e per conseguenza non è fondato sopra concetti, nè se ne propone alcuno.

Il piacevole, il bello, il buono designano dunque tre diversi rapporti delle rappresentazioni verso il sentimento di piacere e dispiacere, secondo cui distinguiamo gli oggetti o i modi della rappresentazione. Anche le espressioni adeguate, con le quali si designa la compiacenza,

nei tre casi, non sono le stesse. Ognuno chiama *piacevole* ciò che lo *soddisfa*; bello ciò che gli *piace* senz'altro; *buono* ciò che *apprezza*, *approva*, vale a dire ciò cui dà un valore oggettivo. Il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, nella loro qualità di esseri animali, ma ragionevoli, e non soltanto in quanto essi sono semplicemente ragionevoli (come sono, per esempio, gli spiriti), ma in quanto sono nello stesso tempo animali; il buono ha valore per ogni essere ragionevole in generale. Questo punto, del resto, potrà avere solo in séguito la sua completa giustificazione e la sua chiarezza. Si può dire che di questi tre modi del piacere, unico e solo quello del gusto del bello è un piacere disinteressato e *libero*; perchè in esso l'approvazione non è imposta da alcun interesse, nè del senso, nè della ragione. Del piacere quindi si potrebbe dire che esso si riferisce nei tre casi esaminati all'*inclinazione*, al *favore* o alla *stima*. Perchè il *favore* è l'unico piacere libero. L'oggetto di un'inclinazione, e quello che è imposto da una legge della ragione al nostro desiderio, non ci lasciano alcuna libertà di farcene noi stessi un oggetto del piacere. Ogni interesse presuppone o produce un bisogno, e, come causa determinante dell'approvazione, non lascia libertà al giudizio sopra l'oggetto.

Per ciò che riguarda l'interesse dell'inclinazione nel piacevole, si dice da ognuno che la fame è il migliore dei cuochi e che la gente di buon appetito gusta qualunque cosa, purchè sia mangiabile; quindi un piacere di questa specie non dimostra nel gusto nessuna scelta. Solo quando il bisogno sia soddisfatto, si può distinguere tra molti chi ha e chi non ha gusto. Allo stesso modo può esservi costume (condotta) senza virtù, cortesia senza benevolenza, decoro senza onestà, etc. etc. Poichè dove parla la legge morale non resta oggettivamente alcuna libertà nella scelta circa ciò che si deve fare; e mostrare gusto nella propria condotta (o nel giudicare quella degli altri) è qualcosa del tutto diversa dal manifestare il proprio pen-

siero morale; perchè questo include un precetto e produce un bisogno, mentre invece il gusto morale gioca soltanto con gli oggetti del piacere, senza legarsi propriamente con nessuno.

Definizione del bello derivata dal primo momento.

Il gusto è la facoltà di giudicare di un oggetto o di una rappresentazione mediante un piacere, o un dispiacere, senza alcun interesse. L'oggetto di un piacere simile si dice bello.

Secondo momento del giudizio di gusto, secondo la quantità.

§ 6. — *Il bello è ciò che è rappresentato, senza concetto, come l'oggetto di un piacere universale.*

Questa definizione del bello può esser dedotta dalla precedente, per la quale esso è l'oggetto di un piacere senza alcun interesse. Difatti colui che ha coscienza di esser disinteressato nel piacere che prova di qualche cosa, non può giudicar la cosa medesima se non come contenente una causa del piacere, che sia valevole per ognuno. Non essendo il piacere fondato su qualche inclinazione del soggetto (o su qualche altro interesse riflesso), e sentendosi invece colui che giudica completamente libero rispetto al piacere che dedica all'oggetto; egli non potrà trovare alcuna condizione particolare, esclusiva del suo soggetto, come fondamento del piacere, e dovrà quindi considerarlo come fondato su qualcosa, che si possa presupporre in ogni altro; per conseguenza, dovrà credere di aver ragione di pretendere dagli altri lo stesso piacere. Egli parlerà così

del bello come se fosse una qualità dell'oggetto, e il suo giudizio fosse logico (un giudizio che dà una conoscenza dell'oggetto mediante il suo concetto), sebbene sia soltanto estetico e non implichi che il rapporto della rappresentazione dell'oggetto col soggetto; perchè, infatti, esso è simile in questo al giudizio logico, che si può presupporre la sua validità per ognuno. Ma questa universalità può anche non provenire da concetti. Poichè non vi è alcun passaggio dai concetti al sentimento di piacere o dispiacere (eccetto nelle pure leggi pratiche, le quali però implicano un interesse, che non è contenuto nei puri giudizii di gusto). Al giudizio di gusto, per conseguenza, poichè in esso v'è la coscienza del disinteresse, deve unirsi l'esigenza della validità per ognuno, sebbene tale validità non si tenga connessa agli oggetti; in altri termini, il giudizio di gusto deve pretendere all'universalità soggettiva.

§ 7. — *Comparazione del bello col piacevole e col buono mediante l'osservazione precedente.*

Per ciò che riguarda il piacevole, ognuno riconosce che il giudizio che egli fonda su di un sentimento particolare, e col quale dichiara che un oggetto gli piace, non ha valore se non per la sua persona. Perciò quando qualcuno dice: — il vino delle Canarie è piacevole, — sopporta volentieri che gli si corregga l'espressione e gli si ricordi che deve dire: — è piacevole per me; — e così non solo pel gusto della lingua, del palato e del gorguzzule, ma anche per ciò che può essere piacevole agli occhi o agli orecchi. Per uno il colore della violetta è dolce ed amabile, per l'altro è cupo e smorto. Ad uno piace il suono degli strumenti a fiato, all'altro quello degli strumenti a corda. Perciò sarebbe da stolto litigare in tali casi per riprovare l'errore altrui, quando il giudizio differisce dal nostro, quasi che tali giudizii fossero opposti logicamente;

sicchè in fatto di piacevole vale il principio: ognuno ha il proprio gusto (dei sensi).

Per il bello la cosa è del tutto diversa. Sarebbe (proprio al contrario) ridicolo, se uno che si rappresenta qualche cosa secondo il proprio gusto, pensasse di giustificarsene in questo modo: questo oggetto (l'edifizio che vediamo, l'abito che quegli indossa, il concerto che sentiamo, la poesia che si deve giudicare) è bello per me. Perchè egli non può chiamarlo bello, se gli piace semplicemente. Molte cose possono avere per lui attrattiva e vaghezza; questo non importa a nessuno; ma quando egli dà per bella una cosa, pretende dagli altri lo stesso piacere; non giudica solo per sè, ma per gli altri, e parla quindi della bellezza come se essa fosse una qualità della cosa. Egli dice perciò: — la cosa è bella; — e non fa assegnamento sul consenso altrui nel proprio giudizio di piacere, sol perchè molte altre volte quel consenso vi è stato; egli lo esige. Biasima gli altri se giudicano altrimenti, e nega loro il gusto, mentre poi pretende che debbano averlo; e per conseguenza qui non è il caso di dire: — ognuno ha il suo gusto particolare. — Varrebbe quanto dire che il gusto non esiste; che non v'è un giudizio estetico, il quale legittimamente possa esigere il consenso universale.

Accade bensì di trovare anche riguardo al piacevole un certo accordo nel giudizio degli uomini, in virtù del quale ad alcuni si nega il gusto, ad altri si accorda, considerandolo non come un senso organico, ma come facoltà di giudicare del piacevole in generale. Così si dice di uno che sappia intrattenere i suoi ospiti tanto piacevolmente (col godimento di tutti i sensi) da contentarli tutti, che egli ha gusto. Ma qui si parla comparativamente; e non vi sono che regole generali (come son tutte le regole empiriche) e non regole universali, come quelle cui sottostà, o pretende, il giudizio di gusto sul bello. È un giudizio relativo alla sociabilità, in quanto questa riposa su regole empiriche. In quanto al buono i nostri giudizii anche pretendono legittimamente alla validità per ognuno;

ma il buono è rappresentato come l'oggetto d'un piacere universale solo mediante un concetto, ciò che non vale nè pel piacevole nè pel bello.

§ 8. — *L'universalità del piacere in un giudizio estetico è rappresentata solo come soggettiva.*

Questa particolare determinazione dell'universalità di un giudizio estetico, che si rinviene in un giudizio di gusto, è un fatto degno di nota, non veramente per il logico, bensì pel filosofo trascendentale, che spende non poca fatica per scoprire la sua origine, ma con essa viene anche a scoprire una proprietà della nostra facoltà di conoscere, che senza questa ricerca sarebbe rimasta ignota.

In primo luogo, bisogna convincersi pienamente di questo: che col giudizio di gusto (sul bello) si pretende da ognuno il piacere riguardo ad un oggetto, senza fondarsi però su qualche concetto (perchè allora si tratterebbe del buono); e che questa esigenza dell'universalità appartiene così essenzialmente ad un giudizio col quale si dichiari bella qualche cosa, che, senza di essa, a nessuno sarebbe mai venuto in mente di usare tale espressione, e tutto ciò che piace senza concetto sarebbe stato riportato al piacevole, pel quale si lascia ad ognuno il proprio parere e nessuno esige dagli altri il consenso nel proprio giudizio di gusto; ciò che pel giudizio di gusto sulla bellezza avviene in ogni caso. Posso chiamare il primo, gusto dei sensi, ed il secondo, gusto della riflessione, in quanto il primo dà semplici giudizii personali, il secondo giudizii che vogliono valere universalmente (pubblici), ma entrambi danno giudizii estetici (non pratici) su di un oggetto, soltanto circa il rapporto della rappresentazione col sentimento di piacere o dispiacere. Sembra strano però che, non solo l'esperienza dimostri che il giudizio (di piacere o dispiacere riguardo a qualche cosa) del gusto dei sensi non vale universalmente, ma che ognuno sia

convinto spontaneamente di non potere esigere il consenso dagli altri (sebbene possa trovarsi anche molto spesso un estesissimo accordo su tali giudizii); e che, d'altra parte, sebbene il gusto della riflessione, come l'esperienza insegna, sia bene spesso rigettato con la sua pretesa alla validità universale dei suoi giudizii (sul bello), tuttavia si possa ammettere (ciò che anche realmente avviene) la possibilità di giudizii che abbiano ragione di esigere l'universale consenso, e che questo sia effettivamente richiesto da ognuno pei proprii giudizii di gusto, senza che i giudicanti facciano questione della possibilità di tale pretesa, potendo essere soltanto divisi, in casi determinati, sulla giusta applicazione di questa facoltà di giudicare.

Qui è innanzi tutto da notare che una universalità, che non abbia fondamento sui concetti dell'oggetto (quand'anche soltanto empirici), non è punto logica, ma estetica, cioè non include una quantità oggettiva del giudizio, sibbene soltanto una quantità soggettiva; per la quale io adopero l'espressione validità comune, che indica la validità non del rapporto di una rappresentazione con la facoltà di conoscere, ma della rappresentazione medesima col sentimento di piacere o dispiacere in ogni soggetto. (Ma si può anche adoperare la stessa espressione per la quantità logica del giudizio, notando però che si tratta di una universalità oggettiva, per distinguerla da quella semplicemente soggettiva, che è sempre estetica.)

Ora, ogni giudizio oggettivamente universale è anche sempre soggettivo, vale a dire che, quando il giudizio vale per tutto ciò che è compreso in un dato concetto, esso vale anche per ognuno, che si rappresenti un soggetto secondo quel concetto. Ma da una universalità soggettiva, cioè quella estetica, che non ha fondamento in alcun concetto, non si può concludere alla universalità logica; perchè quella specie di giudizii non si rapporta all'oggetto. Ma appunto perciò l'universalità estetica, che è congiunta ad un giudizio, dev'essere di una specie particolare, perchè essa non lega il predicato della bellezza

col concetto dell'oggetto considerato nella sua intera sfera logica, e tuttavia lo estende all'intera sfera dei giudicanti.

Rispetto alla quantità logica ogni giudizio di gusto è particolare. Poichè io debbo riportare l'oggetto immediatamente al mio sentimento di piacere o dispiacere, quindi senza concetti, i giudizii di gusto non possono avere la quantità di giudizii oggettivamente universali; quantunque, se la rappresentazione singola dell'oggetto del giudizio di gusto vien cambiata per via di paragone in un concetto secondo le condizioni che determinano il giudizio stesso, si possa avere un giudizio logicamente universale. Così, per esempio, la rosa, che io guardo, la dichiaro bella con un giudizio di gusto; e invece il giudizio che corrisponde al paragone di molti giudizii particolari — le rose in generale son belle — non esprime più un semplice giudizio estetico, ma un giudizio logico fondato su di un giudizio estetico. Ora il giudizio — la rosa è piacevole (all'odorato)[1] — è bensì un giudizio estetico particolare, ma non è un giudizio di gusto, sibbene un giudizio dei sensi. E si distingue dall'altro per questo, che il giudizio di gusto implica la quantità estetica dell'universalità, cioè la validità per ognuno, che nel giudizio del piacevole non si può trovare. Solo i giudizii sul buono, sebbene anch'essi determinino il piacere per un oggetto, hanno universalità logica e non soltanto estetica; perchè essi valgono per l'oggetto, come conoscenza di esso, e perciò universalmente.

Quando si giudicano gli oggetti semplicemente secondo concetti, ogni rappresentazione della bellezza va perduta. Così non si può dare alcuna regola, secondo la quale ognuno sarebbe obbligato a riconoscer bella qualche cosa. Se si tratta di giudicar bello un abito, una casa, un fiore, non ci lasceremo insinuare il giudizio da ragioni o prin-

---

1 Il testo di Kant ha: « im Gebrauche » (nell'uso): « im Geruche » è correzione di B. Erdmann, accettata dal Vorländer [T.].

cipii. Si vuol sottoporre l'oggetto ai proprii occhi, appunto come se il piacere dovesse dipendere dalla sensazione; e nondimeno, quando l'oggetto si dichiara bello, si crede di avere per sè una voce universale, e si esige il consenso di ognuno; mentre ogni sensazione individuale dovrebbe decidere solo pel contemplatore e pel suo sentimento di piacere.

Ora qui è da notare che nel giudizio di gusto non vien postulato altro che tale voce universale, riguardo al piacere senza mediazione di concetto, e quindi la possibilità di un giudizio estetico, che possa essere nello stesso tempo considerato valevole per ognuno. Il giudizio di gusto, per se stesso, non postula il consenso di tutti (perchè ciò può farlo solo un giudizio logico, che fornisce ragioni); esso esige soltanto il consenso da ognuno, come un caso della regola, per la quale esso aspetta la conferma non da concetti, ma dalla adesione altrui. La voce universale è così soltanto una idea (dove sia il suo fondamento, non è da cercare per ora). Che colui che crede di sentenziare in fatto di gusto, giudichi difatti secondo quest'idea, può esser dubbio; ma che egli vi si riferisca, e che il suo debba essere perciò un giudizio di gusto, lo proclama egli stesso con l'espressione della bellezza. Ma da se stesso egli può assicurarsene con la semplice coscienza dell'astrazione da tutto quello che nel suo giudizio appartiene al piacevole e al buono; il piacere che ancora gli resta è quello da cui soltanto egli si promette il consenso di ognuno; e sotto queste condizioni, sarebbe giustificata la sua esigenza, se però egli non mancasse assai spesso di osservarle, pronunziando giudizii di gusto sbagliati.

§ 9. — Esame della questione, se nel giudizio di gusto il sentimento di piacere preceda il giudizio sull'oggetto, o viceversa.

La soluzione di questo quesito è la chiave della critica del gusto, e perciò degna di ogni attenzione.

Se precedesse il piacere dato dall'oggetto, e la sua validità universale si dovesse poi attribuire, nel giudizio di gusto, alla rappresentazione dell'oggetto stesso, questo procedimento sarebbe in se stesso contradittorio. Perchè allora il piacere non sarebbe che il semplice piacevole della sensazione, e quindi per sua natura potrebbe avere solo una validità particolare, perchè dipenderebbe immediatamente dalla rappresentazione, con la quale è dato l'oggetto.

Sicchè è la validità universale dello stato sentimentale nella rappresentazione data quella che, come determinazione soggettiva del giudizio di gusto, dev'essere di fondamento allo stesso, e avere per conseguenza il piacere circa l'oggetto. Ma nulla può avere validità universale se non la conoscenza e la rappresentazione in quanto è conoscenza. Perchè la rappresentazione solo allora è puramente oggettiva, ed ha perciò un punto generale di riferimento, col quale la facoltà rappresentativa di tutti è obbligata ad accordarsi. Ora se deve essere pensato come puramente soggettivo il fondamento del giudizio su questa validità universale della rappresentazione, cioè senza un concetto dell'oggetto, essa non può essere altro che lo stato sentimentale che risulta dal rapporto delle facoltà rappresentative tra loro, in quanto queste riferiscono una rappresentazione data alla conoscenza in generale.

Le facoltà conoscitive, messe in giuoco da questa rappresentazione, son qui in un giuoco libero, perchè nessun concetto determinato le costringe sopra una particolare regola di conoscenza. Sicchè lo stato sentimentale in questa rappresentazione deve essere quello che è costituito dal libero giuoco delle facoltà rappresentative, rispetto

ad una conoscenza in generale. Ora, ad una rappresentazione con cui è dato un oggetto, e mediante la quale esso diventa in generale una conoscenza, appartengono la fantasia, per l'unione del molteplice dell'intuizione, e l'intelletto, per l'unità del concetto che unisce le rappresentazioni. Questo stato di libero giuoco delle facoltà conoscitive mediante la rappresentazione con cui è dato un oggetto, può essere universalmente condiviso; perchè la conoscenza, come determinazione dell'oggetto, con cui date rappresentazioni (in qualunque soggetto) debbono accordarsi, è l'unica specie di rappresentazione che valga per ognuno.

La comunicabilità soggettiva universale del modo di rappresentazione propria del giudizio di gusto, poichè deve sussistere senza presupporre un concetto determinato, non può essere altro che lo stato sentimentale del libero giuoco della fantasia e dell'intelletto (in quanto essi si accordano, come deve avvenire per una conoscenza in generale); perchè noi sappiamo che questo rapporto soggettivo appropriato alla conoscenza in generale deve valere per ognuno, e quindi essere universalmente comunicabile, come è ogni determinata conoscenza, che però riposa sempre su quel rapporto in quanto condizione soggettiva.

Ora, questo giudizio puramente soggettivo (estetico) dell'oggetto, o della rappresentazione con cui esso è dato, precede il piacere che si ha dall'oggetto, e il fondamento di questo piacere è nell'armonia delle facoltà di conoscere; ma su quell'universalità delle condizioni soggettive nel giudizio degli oggetti si fonda soltanto questa validità soggettiva universale del piacere, che noi leghiamo alla rappresentazione dell'oggetto, che chiamiamo bello.

Che il poter comunicare il proprio stato sentimentale, anche solo riguardo alle facoltà di conoscere, porti con sè un piacere, si potrebbe dimostrare con la naturale tendenza dell'uomo alla società (empirica o psicologica). Ma ciò non è sufficiente pel nostro scopo. Il piacere che noi

sentiamo, lo esigiamo come necessario da ognuno nel giudizio di gusto, quando diciamo bella qualche cosa, proprio come se esso fosse da considerarsi come una proprietà dell'oggetto, determinata in questo secondo concetti; poichè la bellezza per sè, senza il riferimento al sentimento del soggetto, non è nulla. Ma la soluzione di questa questione possiamo riservarla fino alla risposta a quest'altra: se e come siano possibili giudizii estetici *a priori*.

Ora occupiamoci ancora della questione subordinata: in che modo, nel giudizio di gusto, noi siamo coscienti di uno scambievole accordo soggettivo delle facoltà di conoscere, se esteticamente, mediante il semplice senso interno e la sensazione, o intellettualmente, mediante la coscienza della nostra volontaria attività, con la quale le poniamo in giuoco.

Se la rappresentazione data, che dà luogo al giudizio, fosse un concetto che unisse l' intelletto e l' immaginazione nel giudizio dell'oggetto allo scopo di conoscerlo, la coscienza di questo rapporto sarebbe intellettuale (come nello schematismo oggettivo della facoltà del giudizio, di cui tratta la Critica). Ma allora il giudizio non sarebbe dato relativamente al piacere o al dispiacere, e perciò non sarebbe un giudizio di gusto. Il giudizio di gusto determina l'oggetto riguardo al piacere e al dispiacere della bellezza, indipendentemente da concetti. E quindi quell'unità soggettiva del rapporto si rende conoscibile solo mediante la sensazione. Lo stato delle facoltà (l' intelletto e l' immaginazione), animate ciascuna da una determinata attività, concordanti però all'occasione della rappresentazione data, — da quell'attività, vale a dire, che appartiene ad una conoscenza in generale, — è la sensazione, di cui l'universale comunicabilità è postulata dal giudizio di gusto. Un rapporto oggettivo può essere soltanto pensato; ma in quanto esso, secondo le sue condizioni, è soggettivo, può essere sentito nel suo effetto sul sentimento: e di un rapporto che non abbia a fondamento

alcun concetto (come quello della facoltà rappresentativa con una facoltà di conoscere in generale) non vi è altra coscienza che la sensazione dell'effetto prodotto dal facile giuoco delle due facoltà dell'animo (intelletto ed immaginazione), avvivate da un accordo reciproco. Una rappresentazione, che in quanto singola e senza confronti con altre, si accordi nondimeno con le condizioni dell'universalità, — la quale costituisce la funzione dell'intelletto in generale, — dà alle facoltà conoscitive quell'accordo proporzionato che noi cerchiamo in ogni conoscenza, e riteniamo valevole, quindi, per ognuno che debba giudicare mediante l'intelletto e il senso collegati tra loro (per ogni uomo).

Definizione del bello derivante dal secondo momento.

È bello ciò che piace universalmente senza concetto.

Terzo momento dei giudizii di gusto, secondo la relazione con lo scopo, che in essi è presa in considerazione.

§ 10. — *Della finalità in generale.*

Se si vuol definire che cosa sia uno scopo secondo le sue determinazioni trascendentali (senza presupporre niente di empirico, come sarebbe il sentimento di piacere), esso è l'oggetto di un concetto, in quanto questo è considerato come la causa di quello (il fondamento reale della sua possibilità); e la causalità di un concetto rispetto al suo oggetto è la finalità *(forma finalis)*. Così, quando non si pensa semplicemente la conoscenza d'un oggetto, ma l'oggetto stesso (la sua forma o la sua esistenza) come un effetto, possibile solo mediante un concetto del-

l'effetto medesimo, allora si pensa uno scopo. La rappresentazione dell'effetto è allora il principio che ne determina la causa, e la precede. La coscienza della causalità che ha una rappresentazione rispetto allo stato del soggetto, e che ha per iscopo di conservarlo in questo stato, può designare qui in generale ciò che si chiama piacere; e invece il dispiacere è quella rappresentazione, che dà allo stato rappresentativo il motivo a determinarsi per la sua contraria (rigettando e disfacendosi dell'altra).

La facoltà di desiderare, in quanto può esser determinata ad agire solo mediante concetti, cioè secondo la rappresentazione di uno scopo, sarebbe la volontà. Ma un oggetto, uno stato d'animo o anche un'azione, è detto conforme al fine anche se la sua possibilità non presuppone necessariamente la rappresentazione di uno scopo, e pel semplice fatto che la sua possibilità non può essere spiegata e concepita da noi, se non ammettendo come principio di essa una causalità secondo fini, cioè una volontà, che l'abbia così ordinata secondo la rappresentazione di una certa regola. La finalità dunque può essere senza scopo, quando non possiamo porre in una volontà la causa di quella forma, e tuttavia non possiamo concepire la spiegazione della sua possibilità se non derivandola da una volontà. Ora, ciò che è oggetto della nostra osservazione non dobbiamo sempre riguardarlo necessariamente mediante la ragione (secondo la sua possibilità). Sicchè possiamo almeno giudicare secondo una finalità della forma, senza porre a fondamento di essa uno scopo (come materia del *nexus finalis*), e scorgerla negli oggetti, sebbene non altrimenti che con la riflessione.

§ 11. — *Il giudizio di gusto non ha a fondamento se non la forma della finalità di un oggetto (o della sua rappresentazione).*

Ogni scopo, quando è considerato come fondamento del piacere, implica un interesse, come causa determinante del giudizio sull'oggetto che suscita il piacere. Sicchè non può esservi nessuno scopo soggettivo a fondamento del giudizio di gusto. Il giudizio di gusto però, non può essere nemmeno determinato dalla rappresentazione di uno scopo oggettivo, o della possibilità dell'oggetto stesso secondo principii della subordinazione dei fini, e quindi da un concetto del buono; poichè esso è un giudizio estetico, non un giudizio di conoscenza, e quindi, come tale, non concerne alcun concetto della qualità o della possibilità interna od esterna dell'oggetto, derivante da questa o quella causa, ma soltanto il rapporto delle facoltà conoscitive tra loro, in quanto sono determinate da una rappresentazione.

Ora questo rapporto, quando un oggetto si determina come bello, è legato col sentimento di un piacere, che nel tempo stesso è dato nel giudizio di gusto come valido per ognuno; per conseguenza, la causa determinante del giudizio non può essere una sensazione piacevole che accompagna la rappresentazione, o la rappresentazione della perfezione dell'oggetto e il concetto del buono. Non altro dunque che la finalità soggettiva nella rappresentazione di un oggetto, senza nessun fine (nè oggettivo, nè soggettivo), e quindi la semplice forma della finalità nella rappresentazione con cui un oggetto ci è dato, può, in quanto ne siamo coscienti, costituire il piacere che giudichiamo, senza concetto, come universalmente comunicabile, e per conseguenza la causa determinante del giudizio di gusto.

§ 12. — *Il giudizio di gusto riposa su principii* a priori.

Stabilire *a priori* il legame del sentimento di piacere o dispiacere, come effetto, con una qualunque rappresentazione (sensazione o concetto), in quanto causa, è assolutamente impossibile; si tratterebbe d'un principio di causalità, il quale (tra gli oggetti dell'esperienza) non può esser mai riconosciuto se non *a posteriori*, e mediante la esperienza stessa. Nella critica della ragion pratica abbiamo, è vero, derivato effettivamente *a priori* da concetti morali universali il sentimento della stima (come una particolare e propria modificazione di quel sentimento, la quale non può in verità aver riscontro nè nel piacere nè nel dispiacere che riceviamo dagli oggetti empirici). Ma lì noi potevamo anche superare i limiti dell'esperienza, ed invocare una causalità fondata su una qualità soprasensibile del soggetto, cioè la causalità della libertà. Anche lì, del resto, non facevamo dipendere propriamente questo sentimento dall'idea della moralità in quanto causa, e derivavamo da questa soltanto la determinazione della volontà. Ma lo stato d'animo di una volontà in qualsiasi modo determinata è già in se stesso un sentimento di piacere e identico con questo; non ne segue come effetto: la qual cosa si dovrebbe ammettere solo quando il concetto della moralità, in quanto è un bene, precedesse la determinazione della volontà mediante la legge; perchè allora il piacere, che sarebbe legato col concetto, invano si deriverebbe da questo come da una semplice conoscenza.

Lo stesso si può dire del piacere nel giudizio estetico: solo che qui esso è puramente contemplativo e senza alcun interesse per l'oggetto, mentre nel giudizio morale è pratico. La coscienza della finalità puramente formale nel giuoco delle facoltà conoscitive del soggetto, suscitata da una rappresentazione con cui un oggetto è dato, è il piacere stesso, perchè essa implica una causa determinante

l'attività del soggetto e diretta a vivificare le sue facoltà conoscitive, e quindi una causalità interna (che è finale) rispetto alla conoscenza in generale, senza però essere limitata ad una determinata conoscenza; e perciò ancora una semplice forma della finalità soggettiva di una rappresentazione in un giudizio estetico. Questo piacere non è nemmeno pratico, come quello del piacevole che ha fondamento patologico, o come quello che ha a fondamento intellettuale la rappresentazione del bene. Esso ha però una causalità in se stesso, che consiste nel conservare, senza uno scopo ulteriore, lo stato delle rappresentazioni stesse e il giuoco delle facoltà conoscitive. Noi indugiamo nella contemplazione del bello, perchè essa si rinforza e si riproduce da sè: e questo indugio è analogo (ma non identico) a quello che si ha, quando qualche attrattiva nella rappresentazione dell'oggetto eccita continuamente l'attenzione, mentre l'animo resta passivo.

§ 13. — *Il puro giudizio di gusto è indipendente da attrattive ed emozioni.*

Ogni interesse corrompe il giudizio di gusto e gli toglie la sua imparzialità, in ispecie quando (al contrario dell'interesse della ragione) esso non pone la finalità avanti al sentimento di piacere, ma fonda quella su questo; ciò che sempre avviene nel giudizio estetico su alcuna cosa, quando questa produce piacere o dolore. Perciò i giudizii così modificati non possono avere alcuna pretesa alla validità universale del piacere, o possono averla tanto meno quanto maggiore è il numero delle sensazioni di questa specie, che si trovano tra le cause determinanti del gusto. Il gusto resta sempre barbarico, quando abbia bisogno di unire al piacere le attrattive e le emozioni, o di queste faccia anche il criterio del suo consenso.

Intanto, le attrattive non solo sono spesso attribuite alla bellezza (che dovrebbe riguardare propriamente solo

la forma), come un contributo al piacere estetico di validità universale, ma son date esse stesse come bellezze, e la materia del piacere viene scambiata con la forma: un fraintendimento che, come parecchi altri, ha pure qualche fondamento di verità, e si può eliminare mediante un'esatta determinazione di questi concetti.

Un giudizio di gusto, su cui non hanno influsso l'attrattiva e l'emozione (sebbene l'una e l'altra possano congiungersi col piacere del bello), e che ha quindi come causa determinante soltanto la finalità della forma, è un puro giudizio di gusto.

§ 14. — *Illustrazione con esempii.*

I giudizii estetici, proprio come i teoretici (logici), possono distinguersi in empirici e puri. I primi sono quelli che esprimono ciò che è piacevole o dispiacevole, i secondi affermano la bellezza d'un oggetto o della sua rappresentazione; quelli sono giudizii dei sensi (giudizii estetici materiali), questi (come formali) sono soltanto veri giudizii di gusto.

Un giudizio di gusto, dunque, è puro solo quando nessun piacere semplicemente empirico è mescolato alla sua causa determinante. Il che però avviene sempre, quando l'attrattiva o la emozione hanno una parte nel giudizio, col quale una cosa dev'essere dichiarata bella.

Qui di nuovo si affacciano parecchie obiezioni, le quali in sostanza vogliono gabbare l'attrattiva non soltanto come necessario ingrediente della bellezza, ma come per se stessa sufficiente ad esser chiamata bella. Un semplice colore, per esempio il verde di un prato, un semplice suono (a differenza del rumore e del frastuono), come quello di un violino, in generale son dichiarati belli per se stessi; sebbene entrambi mostrino di aver a fondamento la semplice materia della rappresentazione, cioè unicamente la sensazione, e perciò meriterebbero di esser chiamati sol-

tanto piacevoli. Ma nello stesso tempo si noterà che la sensazione del colore, come quella del suono, non possono essere giustamente ritenute belle, se non in quanto sono *pure*; ed è questa una determinazione che già riguarda la forma, ed è anche l'unica in queste rappresentazioni che si possa con certezza universalmente comunicare; perchè la qualità delle sensazioni non si può ammettere come concordante in tutti i soggetti, e la superiorità, riguardo al piacevole, di un colore sull'altro, o del suono di uno strumento musicale su quello d'un altro, difficilmente si può ammettere che sia giudicata da ognuno in questa maniera.

Si ammetta con *Eulero* che i colori siano un sèguito di vibrazioni isocrone *(pulsus)* dell'etere, come le note son vibrazioni isocrone dell'aria messa in movimento, e, ciò che più importa, che l'animo possa percepire non soltanto, mediante il senso, l'effetto di ciò sull'attività dell'organo, ma anche, con la riflessione (di che dubito assai), il giuoco regolare delle impressioni (e quindi la forma nell'unione di diverse rappresentazioni). Colore e nota, allora, anzichè semplici sensazioni, sarebbero già una determinazione formale dell'unità di un molteplice, e perciò potrebbero essere considerati per se stessi come bellezze.

Ma, quando si parla per la purezza di una sensazione semplice, s'intende che la sua uniformità non è turbata ed interrotta da alcuna sensazione estranea, e che essa appartiene soltanto alla forma: perchè si può astrarre dalla qualità della sensazione (non guardare se essa rappresenti un suono o un colore, e quale suono o colore). È perciò che tutti i colori semplici, in quanto son puri, son ritenuti belli; i misti non hanno questa proprietà, appunto perchè, non essendo semplici, non si ha alcun criterio per giudicare se essi sono o no da riguardarsi come puri.

È un errore comune però, e molto nocivo alla purezza originaria del gusto, il credere che la bellezza, la quale consiste nella forma, possa essere aumentata dall'attrat-

tiva; sebbene si possano aggiungere attrattive alla bellezza, per interessare l'animo anche mediante la rappresentazione dell'oggetto, indipendentemente dal puro piacere del gusto, e per favorire il gusto, e la sua coltura, raccomandandogli la bellezza, specialmente quando esso è ancora rozzo ed incolto. Ma le attrattive effettivamente turbano il giudizio di gusto, attirando a sè l'attenzione, come se fossero esse i motivi del giudizio sulla bellezza. Perchè esse sono tanto lungi dal contribuire alla bellezza che, piuttosto, possono essere solamente tollerate come estranee, in quanto non guastano la bella forma, quando il gusto sia ancora debole ed incolto.

Nella pittura, nella scultura, e in tutte le arti figurative, l'architettura, il giardinaggio, in quanto sono arti belle, l'essenziale è il disegno, in cui ogni affermazione del gusto non riposa su ciò che alletta nella sensazione, ma su ciò che piace semplicemente per la sua forma. I colori, che avvivano il disegno, appartengono all'attrattiva; possono bensì render grato l'oggetto per la sensazione, ma non farlo degno dell'intuizione, e bello; sono, invece, quasi sempre molto limitati da ciò che esige la bella forma, ed anche dove si può fare una parte all'attrattiva, è sempre la forma che li nobilita.

Ogni forma degli oggetti dei sensi (dei sensi esterni e, mediatamente, anche dei sensi interni) è o figura o giuoco; nel secondo caso, o giuoco delle figure (nello spazio, la mimica e la danza), o semplice giuoco delle sensazioni (nel tempo). L'attrattiva dei colori o dei suoni piacevoli di uno strumento può contribuire all'effetto; ma il disegno nel primo caso, e la composizione nel secondo, costituiscono l'oggetto proprio del puro giudizio di gusto; e se la purezza dei colori e dei suoni, o anche la loro varietà e il loro contrasto, sembrano contribuire alla bellezza, ciò non vuol tanto dire che essi, poichè sono piacevoli per se stessi, possano portare un contributo omogeneo al piacere della forma, ma solo che la rendono più esattamente, determinatamente e perfettamente intuibile,

vivificando con la loro attrattiva la rappresentazione, risvegliando e conservando l'attenzione sull'oggetto.

Anche quelli che si chiamano fregi *(parerga)*, vale a dire quelle cose che non appartengono intimamente, come parte costitutiva, alla rappresentazione totale dell'oggetto, ma, come accessorii esteriori, aumentano il piacere del gusto, non compiono tale ufficio se non per via della loro forma: così le cornici dei quadri, i panneggiamenti delle statue, i peristilii degli edifizii. Ma, se il fregio non consiste esso stesso nella bella forma, ed è adoperato, come le cornici dorate, soltanto per raccomandare il quadro all'ammirazione mediante l'attrattiva, allora esso si chiama ornamento, e nuoce alla pura bellezza.

L'emozione, o quella sensazione in cui il piacere non è prodotto che da una sospensione momentanea, seguita da una più forte espansione, della forza vitale, non appartiene punto alla bellezza. Ma il sublime (con cui è legato il sentimento dell'emozione) richiede una misura del giudizio diversa da quella che è di fondamento al gusto; e così un puro giudizio di gusto non ha come causa determinante nè l'attrattiva nè l'emozione, in una parola non ha alcuna sensazione come materia del giudizio estetico.

§ 15. — *Il giudizio di gusto è del tutto indipendente dal concetto della perfezione.*

La finalità oggettiva può essere riconosciuta solamente per mezzo del rapporto del molteplice con uno scopo determinato, cioè per mezzo di un concetto. Da questo soltanto già risulta chiaro che il bello, il cui giudizio ha a fondamento una finalità puramente formale, cioè una finalità senza scopo, è del tutto indipendente dalla rappresentazione del bene, la quale presuppone una finalità oggettiva, vale a dire la relazione dell'oggetto con uno scopo determinato.

La finalità oggettiva o è esterna, *utilità*, o interna, *perfezione* dell'oggetto. Che il piacere suscitato da un oggetto, che chiamiamo bello, non possa riposare sulla rappresentazione della sua utilità, è stato sufficientemente dimostrato nei due paragrafi precedenti; perchè allora esso non sarebbe una soddisfazione suscitata immediatamente dall'oggetto, che è la condizione essenziale del giudizio sulla bellezza. Ma una finalità oggettiva interna, cioè la perfezione, si avvicina di più al predicato della bellezza; e perciò anche da rinomati filosofi è stata identificata con la bellezza stessa, con la condizione però che *sia pensata confusamente*. È della massima importanza, in una critica del gusto, decidere se anche la bellezza possa effettivamente risolversi nel concetto della perfezione.

Per giudicare della finalità oggettiva abbiamo bisogno sempre del concetto di uno scopo e, — se tale finalità non dev'essere esterna (utilità), ma interna, — del concetto di uno scopo interno, che contenga il principio della possibilità interna dell'oggetto. Ora, poichè in generale è uno scopo quello il cui *concetto* può essere riguardato come il principio della possibilità dell'oggetto stesso, per rappresentarsi una finalità oggettiva in una cosa, deve precedere il concetto di questa, di *ciò che la cosa deve essere*; e l'accordo del molteplice di essa con questo concetto (che dà la regola dell'unione del molteplice) è la *perfezione qualitativa* di una cosa. Da questa è del tutto diversa la perfezione *quantitativa* come sarebbe quella di una cosa qualunque nella sua specie, e che è un semplice concetto di grandezza (totalità), in cui *ciò che la cosa deve essere* è pensato come determinato anteriormente, e si cerca soltanto se in essa è *tutto* quello che vi si deve trovare. Ciò che è formale nella rappresentazione di una cosa, cioè l'accordo del molteplice nell'unità (che non è determinato che cosa debba essere), non dà, per se stesso, alcuna finalità da riconoscere; perchè, fatta astrazione da questa unità *come scopo* (da

ciò che la cosa deve essere), non resta altro che la finalità soggettiva delle rappresentazioni nell'animo di colui che intuisce; la quale mostra bensì una certa finalità dello stato rappresentativo del soggetto e un certo gradimento nell'accogliere con l'immaginazione una data forma, ma non dà punto la perfezione di un oggetto, che in tal caso non è pensato col concetto di uno scopo. Così, per esempio, se io incontro in una foresta un prato intorno a cui sono in circolo degli alberi, e non mi rappresento qualche scopo che esso potrebbe avere, di servire, poniamo, alla danza campestre, mediante la semplice sua forma non mi è dato il minimo concetto di perfezione. Ma rappresentarsi una finalità formale *oggettiva* senza scopo, cioè la semplice forma di una *perfezione* (senza qualche materia, e senza il *concetto* di ciò con cui deve avvenire l'accordo, se anche si trattasse della semplice idea d'una regolarità in generale), è una vera contradizione.

Ora il giudizio di gusto è un giudizio estetico, cioè tale che riposa su principii soggettivi, e di cui causa determinante non può essere un concetto, e quindi nemmeno quello di uno scopo determinato. Sicchè, mediante la bellezza, in quanto finalità soggettiva formale, non si pensa affatto una perfezione dell'oggetto, come finalità, che è data per formale, ma non pertanto è oggettiva: è vano credere che i concetti del bello e del buono differiscano solo per la forma logica, e che il primo sia un concetto confuso, il secondo un concetto chiaro della perfezione, pur essendo identici nella sostanza e nell'origine: perchè allora non vi sarebbe tra essi alcuna differenza *specifica*, e un giudizio di gusto sarebbe un giudizio di conoscenza come quello con cui una cosa è dichiarata buona; sarebbe qui come quando l'uomo comune dice che la frode è ingiusta, e fonda il suo giudizio sopra principii razionali confusi, mentre il filosofo fonda lo stesso giudizio su principii chiari, ma in fondo si appoggiano entrambi agli stessi principii razionali. Io però ho già fatto notare che un giudizio estetico è unico nella sua specie, e non dà

assolutamente alcuna conoscenza (nemmeno confusa) dell'oggetto; la conoscenza è data solo da un giudizio logico; poichè l'altra riferisce unicamente al soggetto la rappresentazione con cui è dato un oggetto, e non ne dà a conoscere alcuna proprietà, rivelando solo la forma finale nella determinazione delle facoltà rappresentative, che son messe in azione. Il giudizio si chiama estetico appunto perchè la sua causa determinante non è un concetto, ma il sentimento (del senso interno) di quell'accordo nel giuoco delle facoltà dell'animo, in quanto può essere soltanto sentito. Invece, se si volessero chiamare estetici i concetti confusi, e il giudizio oggettivo cui essi stanno a fondamento, si avrebbe un intelletto che giudicherebbe sensibilmente, un senso che si rappresenterebbe i suoi oggetti mediante concetti: un assurdo in entrambi i casi. La facoltà dei concetti, confusi o chiari che siano, è l'intelletto; e sebbene nel giudizio di gusto, in quanto giudizio estetico, entri (come in tutti i giudizii) anche l'intelletto, esso vi entra però non come facoltà della conoscenza di un oggetto, ma come facoltà della determinazione del giudizio sull'oggetto o sulla sua rappresentazione (senza concetto), secondo il rapporto di questa al soggetto e al suo sentimento interno, in modo cioè che il giudizio sia possibile secondo una regola universale.

§ 16. — *Il giudizio di gusto, col quale un oggetto è dichiarato bello sotto la condizione di un determinato concetto, non è puro.*

Vi son due specie di bellezza: la bellezza libera *(pulchritudo vaga)*, e la bellezza semplicemente aderente *(pulchritudo adhaerens)*. La prima non presuppone un concetto di ciò che l'oggetto deve essere; la seconda presuppone questo concetto, e la perfezione dell'oggetto alla stregua di esso. La prima si dice bellezza (per sè stante) di questa o quella cosa; l'altra, essendo aderente ad un concetto

(bellezza condizionata), è attribuita ad oggetti, i quali stanno sotto il concetto di uno scopo particolare.

I fiori sono bellezze naturali libere. Difficilmente si sa, senza essere botanico, che cosa debba essere un fiore, e il botanico stesso, che vede nel fiore l'organo riproduttore della pianta, quando dà del fiore un giudizio di gusto, non ha riguardo a questo scopo della natura. Sicchè a questo giudizio non è messo a fondamento qualche perfezione, di nessuna specie, alcuna finalità interna, cui si rapporti l'unità del molteplice. Molti uccelli (il pappagallo, il colibri, l'uccello di paradiso), una quantità di conchiglie, sono bellezze per se stessi, che non convengono ad un oggetto determinato secondo concetti in vista della sua destinazione; piacciono liberamente e per sè. Così per se stessi non significano nulla i disegni *à la grecque*, i fogliami delle cornici e dei tappeti di carta: non rappresentano nulla, nessun oggetto sotto un concetto determinato, e sono bellezze libere. Si possono considerare come della stessa specie quelle che in musica si chiamano fantasie (senza tema), ed anche tutta la musica senza testo.

Nel giudizio d'una bellezza libera (secondo la semplice forma) il giudizio di gusto è puro. Non è presupposto alcun concetto di scopo, cui debba rispondere il molteplice dell'oggetto dato, e quindi ciò che l'oggetto deve rappresentare: con che sarebbe limitata la libertà dell'immaginazione, la quale in certo modo giuoca nella contemplazione della figura.

Ma la bellezza di un uomo (e nella stessa specie, quella di un uomo, di una donna, d'un bambino), la bellezza di un cavallo, di un edifizio (come una chiesa, un palazzo, un arsenale, una casa campestre), presuppone un concetto di scopo, che determina ciò che la cosa deve essere, e quindi un concetto della sua perfezione; ed è perciò una bellezza aderente. Ora, allo stesso modo che l'unione del piacevole (della sensazione) con la bellezza, che riguarda propriamente solo la forma, impediva la purezza del giu-

dizio di gusto, la purezza stessa è alterata dall'unione del buono (cioè dal molteplice in quanto è buono rispetto all'oggetto, secondo il suo fine) con la bellezza.

Si potrebbe adornare un edifizio con molte cose piacevoli immediatamente all'intuizione, se esso non dovesse essere una chiesa; si potrebbe abbellire una figura umana con ogni sorta di disegni e tratti di forme spigliate e regolari, come fanno i neozelandesi col loro tatuaggio, se non si trattasse di un uomo; e un uomo potrebbe avere lineamenti molto più fini e nel volto un contorno più grazioso e dolce, soltanto se non dovesse rappresentare un uomo, o, peggio, un guerriero.

Ora il piacere che in una cosa si ha dal molteplice, in relazione con lo scopo interno che determina la possibilità della cosa stessa, è un piacere fondato sopra un concetto; ma il piacere della bellezza è tale che non presuppone alcun concetto, ed è legato invece immediatamente con la rappresentazione con cui l'oggetto è dato (non con cui è pensato). Se riguardo all'ultimo, il giudizio di gusto si fa dipendere dallo scopo, che è nel primo come giudizio di ragione, e vien così delimitato, esso cessa di essere un libero e puro giudizio di gusto.

Il gusto, veramente, da questa unione del piacere estetico col piacere intellettuale, guadagna questo, che vien fissato e se non diventa universale, gli possono però essere prescritte regole relativamente a certi oggetti che son determinati secondo fini. Queste però non sono regole del gusto, ma soltanto dell'unione del gusto con la ragione, cioè del bello col buono, in virtù delle quali il primo diventa adoperabile come strumento della volontà rispetto al secondo, allo scopo di subordinare quella disposizione d'animo che si alimenta da sè ed ha una validità soggettiva universale, a quella maniera di pensare che può essere mantenuta solo mediante un laborioso proposito, ma che ha una validità universale oggettiva. In verità, nè la perfezione acquista dalla bellezza, nè questa da quella; ma poichè quando compariamo la rappresentazione con

cui è dato un oggetto con l'oggetto (quale deve essere), mediante un concetto, non possiamo evitare che contemporaneamente ad essa si unisca la sensazione che ne riceviamo, — quando i due stati dell'animo si accordino, quella che se ne avvantaggia è la facoltà rappresentativa nel suo complesso.

Un giudizio di gusto sopra un oggetto avente uno scopo interno determinato sarebbe puro, o quando il giudicante non avesse alcun concetto di questo scopo, o quando nel giudizio ne facesse astrazione. Ma allora, anche pronunziando un giudizio di gusto esatto, in quanto giudica l'oggetto come bellezza libera, egli sarebbe biasimato ed accusato di avere un gusto falso da colui che considera la bellezza dell'oggetto come qualità aderente (che guarda allo scopo dell'oggetto); mentre pure ognuno dal suo punto di vista giudicherebbe rettamente: l'uno, secondo ciò che ha sotto i sensi, l'altro, secondo quello che ha nel pensiero. Con questa distinzione si possono comporre molte discordie tra quelli che giudicano di gusto sulla bellezza, mostrando loro che l'uno parla della bellezza libera, l'altro della bellezza aderente, il primo dà un puro giudizio di gusto, il secondo un giudizio di gusto applicato.

§ 17. — *Dell' ideale della bellezza.*

Non si può dare alcuna regola oggettiva del gusto, che determini per mezzo di concetti che cosa sia bello. Perchè ogni giudizio derivante da questa fonte è estetico; in altri termini, la sua causa determinante è il sentimento del soggetto, non un concetto dell'oggetto. Il cercare un principio del gusto, che sia il criterio universale del bello mediante concetti determinati, è una fatica vana, perchè ciò che si cerca è impossibile e in se stesso contradittorio. La comunicabilità universale della sensazione (di piacere o dispiacere), ed una comunicabilità tale che sussiste senza concetto; l'accordo, per quanto è possibile, di tutti i tempi

e di tutti i popoli riguardo a questo sentimento nella rappresentazione di certi oggetti: è questo il criterio empirico, per quanto debole, e appena sufficiente alla congettura, col quale si possa derivare un gusto così autenticato per via di esempii, da quel principio, profondamente nascosto e comune a tutti gli uomini, dell'accordo nel giudizio delle forme sotto cui son dati loro gli oggetti.

È perciò che si considerano alcuni prodotti del gusto come esemplari; il che non vuol dire che il gusto possa acquistarsi con l'imitazione. Perchè il gusto deve essere una facoltà originale: chi imita un modello mostra abilità, in quanto riesce, ma dà prova di gusto solo in quanto può giudicare il modello stesso[1]. E da ciò si vede che il modello supremo, il prototipo del gusto, è una semplice idea che ognuno deve trarre da se stesso, e secondo la quale deve giudicare tutto ciò che è oggetto del gusto, che è modello del giudizio di gusto, ed anche il gusto di ciascuno. Idea significa propriamente un concetto della ragione, e ideale la rappresentazione di un'esistenza singola in quanto è adeguata ad un'idea. Perciò quel prototipo del gusto, che riposa certamente sull'idea indefinita di un massimo fornita dalla ragione, e che non può essere rappresentato mediante concetti, ma soltanto in una rappresentazione singola, sarebbe chiamato meglio l'ideale del bello; un ideale che, se non lo possediamo, ci sforziamo di produrlo in noi. Ma sarà semplicemente un ideale dell'immaginazione, appunto perchè non riposa sopra concetti, ma sulla esibizione, e la facoltà della esibizione è l'immaginazione. — Come arriviamo a questo ideale della bellezza? *A priori* o empiricamente? E ancora: quale specie di bellezza è capace di un ideale?

---

[1] I modelli del gusto, relativamente alle arti della parola, debbono essere presi da una lingua morta e dotta: da una lingua morta, per non subire i cambiamenti che colpiscono inevitabilmente le lingue viventi, per cui le espressioni nobili una volta diventano triviali, quelle che erano in uso diventano vecchie, e le nuove hanno una breve durata; in una lingua dotta, perchè vi sia una grammatica non sottoposta alle variazioni arbitrarie della moda, e che conservi le sue regole immutabili.

In primo luogo, si deve ben considerare che la bellezza per la quale si deve cercare un ideale non può essere una bellezza vaga, ma una bellezza fissata mediante un concetto di finalità oggettiva, e per conseguenza non può appartenere all'oggetto di un giudizio di gusto interamente puro, ma all'oggetto di un giudizio di gusto in parte intellettuale. In altri termini, quella specie di principii del giudizio, in cui deve sussistere un ideale, deve avere a fondamento un'idea della ragione secondo concetti determinati, e che determini *a priori* lo scopo su cui riposa la possibilità interna dell'oggetto. Non si può concepire un ideale d'un bel fiore, d'un bello ammobigliamento, d'una bella veduta. Ma è anche impossibile rappresentarsi l'ideale di certe bellezze aderenti a fini determinati, per esempio l'ideale d'una bella abitazione, di un bell'albero, di un bel giardino, etc.; probabilmente perchè i fini qui non sono abbastanza determinati e fissati dal concetto degli oggetti, e quindi la finalità è presso a poco libera come nella bellezza vaga. Solo ciò che ha in se stesso lo scopo della sua esistenza, l'uomo, il quale può determinare da sè i suoi fini mediante la ragione, o, quando debba prenderli dalla percezione esterna, può accordarli coi suoi scopi essenziali ed universali, e giudicare anche esteticamente tale accordo; l'uomo dunque, tra tutti gli oggetti del mondo, è solo capace dell'ideale della bellezza, così come l'umanità nella sua persona, in quanto intelligenza, è sola capace dell'ideale della perfezione.

Qui bisogna distinguere due cose: in primo luogo, l'idea estetica normale, che è un'intuizione particolare (dell'immaginazione), la quale rappresenta la regola del suo giudizio come una cosa appartenente ad una data specie animale; in secondo luogo, l'idea razionale, che pone gli scopi dell'umanità, in quanto non possono essere rappresentati sensibilmente, come principio del giudizio della sua figura, per via della quale gli scopi stessi si manifestano come effetti nel mondo fenomenico. L'idea normale deve prendere dall'esperienza i suoi elementi per

comporre la figura di un animale di una data specie; ma quella massima finalità nella costruzione di una figura, che potrebbe essere la misura generale del giudizio estetico su ogni individuo di questa specie, il tipo, che quasi con intenzione ebbe in mira la tecnica della natura, e cui solo è adeguata tutta la specie nel suo complesso, ma non qualche individuo in particolare, questo tipo sta soltanto nell'idea del giudicante, la quale, con le sue proporzioni, in quanto idea estetica, può essere rappresentata puramente *in concreto* in un modello. Per rendere chiaro in qualche modo come ciò avvenga (poichè chi può strappare interamente alla natura il suo segreto?), vogliamo tentare una spiegazione psicologica.

V'è da notare che non soltanto, in un modo che non possiamo punto concepire, l'immaginazione può richiamare all'occasione i segni dei concetti anche dopo lungo tempo, ma può anche riprodurre l'immagine e la figura di un oggetto tra un infinito numero di oggetti di specie diverse, o anche della stessa specie; inoltre, quando il nostro animo istituisce paragoni, essa, secondo ogni verosimiglianza, e sebbene la coscienza non ne sia sufficientemente avvertita, può lasciar quasi cadere un'immagine sull'altra, e dalla congruenza di quelle della stessa specie trarre una media, che serve a tutte di comune misura. Qualcuno ha visto mille persone adulte. Se ora egli vuol giudicare per via di comparazione della grandezza media dell'uomo, la sua immaginazione (come io credo) farà coincidere un gran numero delle figure (forse tutte quelle mille); e, se mi è permesso di adoperare qui l'analogia con la rappresentazione ottica, è nello spazio dove il più gran numero di esse si riunisce, e dentro il contorno dove lo spazio è illuminato dai più vivi colori, che egli riconoscerà la grandezza media, che è lontana egualmente dai limiti estremi, in altezza e in larghezza, delle stature più grandi e più piccole. Ed è questa la statura di un uomo bello. — Si potrebbe arrivare meccanicamente allo stesso risultato, misurando le mille figure, addizionando le loro

altezze e le loro larghezze (e i loro spessori), e dividendo le somme per mille. Ma l'immaginazione fa appunto questo mediante un effetto dinamico, che risulta dalle impressioni di tutte le immagini sull'organo del senso interno. — Intanto se, allo stesso modo, di quest'uomo medio si ricerca la testa media, e di questa il naso medio, la figura che risulta starà a fondamento dell'idea normale dell'uomo bello, nel paese dove è stata fatta la comparazione; perciò, sotto queste condizioni empiriche, il negro deve necessariamente avere un'idea normale della bellezza della figura umana diversa da quella che ha il bianco, e il cinese l'avrà diversa dall'europeo. Lo stesso sarebbe del modello di un bel cavallo o di un bel cane (d'una certa razza). — Questa idea normale non è derivata da proporzioni raccolte dalla esperienza come regole determinate; ma è essa che rende possibili immediatamente le regole del giudizio. È, per l'intera specie, l'immagine fluttuante tra tutte le intuizioni particolari e in varii modi diverse, degli individui, e che la natura pose come tipo nei prodotti della specie medesima, senza, a quel che pare, raggiungerla pienamente in nessun individuo. Essa non è il tipo perfetto della bellezza, in quella specie, ma solamente quella forma che costituisce la condizione imprescindibile di ogni bellezza, e quindi non altro che la regolarità nella rappresentazione della specie. È, come si chiamava il famoso Doriforo di Policleto, il canone (e così sarebbe adoperabile nella sua specie la Vacca di Mirone). Appunto per queste ragioni essa non può contenere niente di specificamente caratteristico; altrimenti, non sarebbe più l'idea normale di quella specie. La sua rappresentazione piace anche senza bellezza, solo perchè non contradice a nessuna delle determinazioni, sotto cui una cosa di quella specie può essere bella. La rappresentazione è semplicemente regolare [1].

---

[1] Si troverà che un volto perfettamente regolare, quale un pittore potrebbe desiderare d'avere per modello, ordinariamente non esprime niente; gli

Dall'idea normale del bello è però ancora da distinguere l'ideale del medesimo, che si può aspettare unicamente nella figura umana, per le ragioni già dette. Ora, in questa, l'ideale si trova nell'espressione della moralità, senza la quale l'oggetto non piacerebbe universalmente, e quindi positivamente (non soltanto negativamente in una rappresentazione regolare). L'espressione visibile delle idee morali, che dominano nell'interno dell'uomo, può bensì esser ricavata solo dall'esperienza; ma a fare quasi visibile nelle manifestazioni corporee (in quanto effetti dell'interno) il legame con tutto ciò che la nostra ragione congiunge col bene morale nell'idea della suprema finalità, la bontà dell'anima, la purezza, la forza, la calma, e via dicendo, è necessario che le pure idee della ragione e un grande potere d'immaginazione si trovino insieme in chi vuol solo giudicare, e ancor più in chi vuol darne la rappresentazione. La giustezza di un simile ideale della bellezza si vede da ciò, che esso non permette ad alcun'attrattiva sensibile di mischiarsi al piacere del suo oggetto, e nondimeno eccita un grande interesse; il che poi dimostra che il giudizio secondo tale misura non può essere mai un puro giudizio estetico, e che il giudizio secondo un ideale della bellezza non può essere un semplice giudizio di gusto.

è che esso non ha nulla di caratteristico, e quindi esprime piuttosto l'idea della specie che il carattere proprio d'una persona. Il caratteristico di questa specie, quando sia esagerato, cioè pregiudichi all'idea normale stessa (alla finalità della specie), si chiama caricatura. L'esperienza dimostra pure che tali volti perfettamente regolari d'ordinario annunziano soltanto degli uomini mediocri; probabilmente (se è lecito ammettere che la natura esprima esteriormente le proporzioni interne) perchè, quando nessuna disposizione dell'animo si eleva al disopra di quella proporzione necessaria perchè un uomo sia esente da difetti, non è da aspettarsi nulla di ciò che si chiama genio, nel quale la natura sembra uscire dalle proporzioni ordinarie delle facoltà dell'animo a profitto di una sola.

Definizione del bello derivante da questo terzo momento.

La bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione d'uno scopo[1].

Quarto momento del giudizio di gusto, secondo la modalità del piacere che danno i suoi oggetti.

§ 18. — *Che cosa è la modalità d'un giudizio di gusto.*

Di ogni rappresentazione posso dire che è almeno possibile che essa (in quanto conoscenza) sia congiunta con un piacere. Ciò che chiamo piacevole, intendo che mi produce realmente piacere. Ma del bello si pensa che abbia una relazione necessaria col piacere. Questa necessità però è di una specie particolare; non è una necessità teoretica oggettiva, per la quale possa esser riconosciuto *a priori* che ognuno sentirà lo stesso piacere dall'oggetto, che io già ho dichiarato bello; non è nemmeno una necessità pratica, per cui, mediante concetti di un puro volere razionale, che serve di regola ad un essere libero, il piacere sia la necessaria conseguenza di una legge oggettiva, e non significhi altro se non che bisogni

---

[1] Contro questa definizione si potrebbe obiettare che vi son cose nelle quali si vede una forma finale, senza riconoscervi uno scopo, — per esempio, quegli utensili di pietra che si son trovati spesso nelle tombe antiche, e che hanno un buco che forma una specie di manico —; e che non son dichiarate belle, pure presentando chiaramente nella loro figura una finalità, mentre non si conosce quale sia la loro destinazione. Ma basta scorgere che sono oggetti dell'arte per affermare che la loro figura si riferisce a qualche intenzione, ad uno scopo determinato. È perciò che non vi è piacere immediato nella loro intuizione. Invece un fiore, per esempio un tulipano, è ritenuto bello, perchè nella sua percezione si nota una certa finalità, che, per quanto possiamo giudicarne, non si riferisce ad alcuno scopo.

operare assolutamente in un certo modo (senz'altro scopo). Ma, in quanto necessità che è pensata in un giudizio estetico, essa può esser chiamata soltanto esemplare, ed è la necessità dell'accordo di tutti in un giudizio considerato come esempio d'una regola generale, che però non si può produrre. Un giudizio estetico non essendo un giudizio oggettivo di conoscenza, tale necessità non può esser derivata da concetti determinati; e quindi non è apodittica. Ancor meno essa può esser conclusa dalla generalità dell'esperienza (di un comune accordo dei giudizii sulla bellezza d'un certo oggetto). Perchè non solo l'esperienza difficilmente non potrebbe fornire a sufficienza i documenti; ma sui giudizii empirici non si può fondare alcun concetto della loro necessità.

§ 19. — *La necessità soggettiva, che attribuiamo al giudizio di gusto, è condizionale.*

Il giudizio di gusto esige il consenso di tutti; e di chi dichiara bella una cosa pretende che ognuno dia l'approvazione all'oggetto presente, e debba dichiararlo bello allo stesso modo. Il dovere nel giudizio estetico è dunque espresso per tutte le condizioni, che sono richieste dal giudizio; ma solo condizionatamente. Si pretende al consenso di ognuno, perchè si ha, per tale esigenza, un principio, che è comune a tutti; e su questo consenso si potrebbe anche sempre contare, se però si avesse la certezza che il caso singolo si può assumere esattamente a quel principio come regola dell'approvazione.

§ 20. — *La condizione della necessità, che presenta un giudizio di gusto, è l'idea di un senso comune.*

Se i giudizii di gusto (come i giudizii di conoscenza) avessero un principio oggettivo determinato, colui che

giudica pretenderebbe ad una necessità incondizionata del suo giudizio. Se essi invece fossero senza alcun principio, come quelli del semplice gusto del senso, nessuno penserebbe mai ad una loro necessità. Sicchè essi debbono avere un principio soggettivo, che solo mediante il sentimento e non mediante concetti, ma universalmente, determini ciò che piace e ciò che dispiace. Un tale principio però non potrebbe esser riguardato che come un senso comune, che è essenzialmente diverso dall'intelligenza comune, la quale talvolta si chiama anche senso comune *(sensus communis)*; perchè quest'ultima giudica non secondo il sentimento, ma sempre secondo concetti, sebbene ordinariamente questi concetti siano principii oscuramente rappresentati.

Soltanto dunque nell'ipotesi che ci sia un senso comune (col quale non intendiamo nessun senso esterno, ma solo l'effetto del libero giuoco delle nostre facoltà conoscitive), soltanto nell'ipotesi, dico, di un tal senso comune, può esser pronunziato il giudizio di gusto.

§ 21. — *Se si possa presupporre con ragione un senso comune.*

Le conoscenze e i giudizii, con la convinzione che li accompagna, debbono poter essere condivisi universalmente, altrimenti non avrebbero alcun accordo con l'oggetto; sarebbero tutti un giuoco puramente soggettivo delle facoltà rappresentative, proprio come vorrebbe lo scetticismo. Ma se le conoscenze debbono condividersi, si deve condividere anche universalmente quello stato sentimentale che consiste nella disposizione delle facoltà conoscitive rispetto ad una conoscenza in generale, e quella proporzione che conviene ad una rappresentazione (con cui è dato un oggetto), affinchè essa diventi una conoscenza; altrimenti, senza questa proporzione, come soggettiva condizione del conoscere, la conoscenza, come effetto,

non potrebbe nascere. Ciò avviene effettivamente sempre quando un oggetto dato per mezzo del senso eccita l'immaginazione alla composizione del molteplice, e l'immaginazione a sua volta eccita l'intelletto all'unificazione in concetti del molteplice stesso. Ma questa disposizione delle facoltà conoscitive secondo la diversità degli oggetti dati, ha una diversa proporzione. Tuttavia ve ne deve essere una nella quale questo rapporto interno al ravvivamento (reciproco) sia il più favorevole per entrambe le facoltà dell'animo, relativamente alla conoscenza (di dati oggetti) in generale; e questa disposizione non può essere determinata altrimenti che dal sentimento (non da concetti). Ora la disposizione stessa, dovendo poter essere universalmente condivisa, e con essa anche il sentimento che ne abbiamo (in una data rappresentazione), e poichè la validità universale di un sentimento presuppone un senso comune, quest'ultimo potrà essere ammesso con ragione, senz'appoggiarsi perciò ad osservazioni psicologiche, ma come la condizione necessaria dell'universale validità della nostra conoscenza, che dev'essere presupposta in ogni logica e in ogni principio della conoscenza che non sia scettico.

§ 22. — *La necessità dell'accordo universale, che è pensata in un giudizio di gusto, è una necessità soggettiva, che è rappresentata come oggettiva con la presupposizione di un senso comune.*

In tutti i giudizii coi quali dichiariamo bella una cosa, noi non permettiamo a nessuno di essere di altro parere, senza fondare tuttavia il nostro giudizio sopra concetti, ma soltanto sul nostro sentimento, di cui così facciamo un principio, non però in quanto sentimento individuale, ma in quanto sentimento comune. Ora questo senso comune, che serve a tale uso, non può esser fondato sull'esperienza; perchè esso vuol giustificare giudizii che

contengono un dovere; non dice che ognuno *si accorderà*, ma che *si dovrà accordare*, col nostro giudizio. Quindi il senso comune, del cui giudizio io considero il mio giudizio di gusto come un esempio, e gli attribuisco perciò una validità *esemplare*, è una pura norma ideale, presupponendo la quale si potrebbe a buon dritto far una regola per ognuno di un giudizio che si accordi con essa, e del piacere che ne consegue: poichè il principio, preso bensì solo soggettivamente, ma come soggettivamente universale (un'idea necessaria ad ognuno), potrebbe esigere, per ciò che riguarda l'accordo di diversi giudicanti, l'approvazione universale, come un principio oggettivo, a condizione soltanto che si avesse la certezza di aver fatta esattamente la sussunzione.

Questa norma indeterminata di un senso comune è effettivamente presupposta da noi: ciò è dimostrato dal dritto che ci attribuiamo di pronunziare giudizii di gusto. Se vi sia infatti un tal senso comune, come principio costitutivo della possibilità dell'esperienza, o esso ci sia fornito solo come normativo da un principio più alto della ragione, per produrre in noi un senso comune in vista di scopi superiori; se quindi il gusto sia una facoltà originaria e naturale, o solo l'idea di una facoltà artificiale ancora da sviluppare, in modo che un giudizio di gusto, con la sua pretesa all'universale approvazione, sia infatti non altro che un'esigenza della ragione per produrre tale accordo nelle cose del senso, e il dovere, cioè la necessità oggettiva dell'accordo del sentimento di ognuno col nostro, significhi solo la possibilità di essere unanimi, e il giudizio di gusto non rappresenti che un esempio dell'applicazione di questo principio; tutto ciò qui non vogliamo, nè possiamo ancora ricercare, e per ora abbiamo solamente risoluta la facoltà del gusto nei suoi elementi, per unificarli infine nell'idea d'un senso comune.

DEFINIZIONE DEL BELLO DERIVANTE DAL QUARTO MOMENTO.

Il bello è ciò che, senza concetto, è riconosciuto come oggetto di un piacere necessario.

NOTA GENERALE ALLA PRIMA SEZIONE DELL'ANALITICA

Se si considera il risultato delle precedenti analisi, si trova che tutto procede dal concetto del gusto; che questo è una facoltà di giudicare di un oggetto in relazione con la libera regolarità dell'immaginazione. Ora, se nel giudizio di gusto l'immaginazione deve essere considerata nella sua libertà, essa s'intenderà in primo luogo non come riproduttiva, in quanto è sottomessa alle leggi dell'associazione, ma come produttiva e spontanea (come produttiva di forme arbitrarie di possibili intuizioni); e, sebbene nell'apprensione di un dato oggetto del senso essa sia legata con la forma determinata di questo, e non abbia un libero giuoco (come nella poesia), si comprende bene nondimeno che l'oggetto le potrebbe proprio fornire una forma, che contenesse un insieme di elementi diversi, tale che, se fosse lasciata libera, essa potrebbe produrla conformemente alle leggi dell'intelletto in generale. Ma che l'immaginazione sia libera e tuttavia per se stessa conforme a leggi, cioè che abbia una propria autonomia, è una contradizione. L'intelletto solo dà la legge. Quando però l'immaginazione è costretta a produrre secondo una legge determinata, il suo prodotto, per ciò che riguarda la forma, è determinato secondo concetti, i quali prescrivono ciò che esso deve essere; e allora il piacere, come è stato dimostrato, non è il piacere del bello, ma del buono (della perfezione, in ogni caso della semplice perfezione formale), e il giudizio non è un giudizio

di gusto. Una regolarità senza legge è un accordo soggettivo, dell'immaginazione e dell'intelletto, non un accordo oggettivo, come quando la rappresentazione è riferita al concetto determinato di un oggetto: ecco ciò che solo conviene alla libera regolarità dell'intelletto (che è anch'essa chiamata finalità senza scopo), e alla natura propria di un giudizio di gusto.

Ora, dai critici del gusto sono citate comunemente le figure geometriche regolari, un circolo, un quadrato, un cubo, etc., come i più semplici e chiari esempii di bellezza; e nondimeno esse sono dette regolari appunto perchè non possiamo rappresentarcele che come semplici esibizioni di un determinato concetto, che prescrive la regola alla figura (secondo la quale soltanto essa è possibile). Uno dei due, dunque, deve essere erroneo: o il giudizio del critico che a quelle figure attribuisce la bellezza, o il nostro che trova necessario per la bellezza la finalità senza concetto.

Nessuno certo giudicherà che sia necessario essere un uomo di gusto per trovare più piacere in una figura circolare che in un'altra a contorno frastagliato, in un quadrilatero equiangolo ed equilatero che in un quadrilatero storto, coi lati diseguali, e come storpiato: perchè ciò riguarda solo l'intelletto comune e non il gusto. Dove si vede uno scopo, per esempio, quello di determinare la grandezza di un luogo o di mostrare il rapporto delle parti tra loro e al tutto in una partizione, son necessarie le figure regolari, ed anche quelle della specie più semplice; e il piacere non deriva immediatamente dalla visione della figura, ma dall'unità di essa rispetto a questo o quel fine. Una stanza, di cui le pareti facciano angoli diseguali, uno spiazzato di giardino della stessa specie, ogni violazione della simmetria, così nella figura degli animali (per esempio, la privazione di un occhio), come in quella degli edifizii, o delle aiuole di fiori, dispiace, perchè contrasta allo scopo di queste cose, non solo praticamente riguardo ad un loro determinato uso, ma anche nel giudizio di

ogni possibile scopo; la qual cosa non si verifica pel giudizio di gusto, nel quale, quando sia puro, il piacere e il dispiacere, senza riguardo all'uso o ad un fine, è legato immediatamente alla semplice contemplazione dell'oggetto.

La regolarità che conduce al concetto di un oggetto, è bensì la condizione indispensabile *(conditio sine qua non)* per percepire l'oggetto in un'unica rappresentazione e determinare il molteplice nella sua forma. Questa determinazione è un fine rispetto alla conoscenza; e relativamente a questa è sempre legata col piacere (il quale accompagna l'attuazione di uno scopo qualunque, anche problematico). Ma allora si tratta soltanto dell'approvazione che si dà alla soluzione di un quesito, e non di una libera occupazione, indeterminatamente finale, delle facoltà dell'animo, che abbia per oggetto ciò che chiamiamo bello, e in cui l'intelletto sia a servigio dell'immaginazione, non viceversa.

In una cosa che sia possibile solo mediante uno scopo, in un edifizio, anche in un animale, la regolarità, che consiste nella simmetria, deve esprimere l'unità dell'intuizione, che accompagna il concetto dello scopo, ed appartiene alla conoscenza. Ma dove dev'essere soltanto intrattenuto un libero giuoco delle facoltà rappresentative (però a condizione che l'intelletto non soffra alcun urto), nei giardini di piacere, nelle decorazioni delle stanze, nelle suppellettili di lusso, e simili, la regolarità, che si rivela come costrizione, è, per quant'è possibile, evitata; perciò il gusto inglese dei giardini, il gusto barocco nei mobili, spingono bene spesso la libertà della fantasia fino ai limiti del grottesco, e in questo prescindere da ogni costrizione della regola si vede appunto il caso in cui il gusto nelle fantasie dell'immaginazione può mostrare la sua maggiore perfezione.

Tutto ciò che è rigidamente regolare (che si avvicina alla regola matematica) ha in sè qualcosa che ripugna al gusto: perchè non permette una lunga occupazione nella

sua contemplazione, e se non ha espressamente per iscopo la conoscenza o un determinato fine pratico, produce noia. Invece ciò con cui l'immaginazione può giocare indisturbata e regolarmente, ci è sempre nuovo e la sua visione non diventa fastidiosa. Marsden[1], nella sua descrizione dell'isola di Sumatra, osserva che ivi le bellezze libere della natura circondano dapertutto lo spettatore, e perciò non hanno più per lui se non poca attrattiva; mentre a lui stesso riusciva molto attraente, incontrandola nel mezzo di una foresta, una di quelle piantagioni di pepe, in cui si allineano in viali paralleli le pertiche cui le piante sono avviticchiate: e da ciò conclude che le bellezze selvagge, irregolari all'apparenza, piacciono solo come divertimento a chi sia sazio di bellezze regolari. Ma egli avrebbe dovuto fare l'esperimento d'intrattenersi per una giornata nella sua piantagione di pepe, per accorgersi che, quando l'intelletto, mediante la regolarità, si pone nella disposizione dell'ordine di cui ha bisogno, l'oggetto non lo trattiene più oltre, e impone invece un pesante sforzo all'immaginazione; mentre la natura che quivi è prodiga di varietà fino al lusso, che non è sottomessa alla costrizione di regole artificiali, avrebbe potuto dare al suo gusto un durevole nutrimento. — Anche il canto degli uccelli, che non sapremmo riportare a regole musicali, pare che mostri più libertà e più ricchezza pel gusto, di un canto umano, fatto secondo tutte le regole dell'arte musicale; perchè di quest'ultimo, quando sia ripetuto spesso e a lungo, si è ben presto annoiati. Ma in tal caso probabilmente noi scambiamo la nostra partecipazione alla gioia di una piccola e cara bestiolina, con la bellezza del suo canto, che, quando è esattamente imitato dall'uomo (come avviene talvolta pel canto dell'usignolo), pare al nostro orecchio interamente privo di gusto.

Ancora son da distinguere gli oggetti belli dalle belle vedute di oggetti (i quali spesso, a causa della distanza,

---

[1] Autore di una *History of Sumatra* (3ª ed., Londra, 1811) [T.].

non si possano più vedere chiaramente). In esse il gusto pare che si applichi non tanto a ciò che l'immaginazione abbraccia in quel campo, ma piuttosto a ciò che le dà motivo di finzione, alle sue proprie fantasie, da cui l'animo è intrattenuto, continuamente eccitato dalla varietà di cose che cadono sotto la vista; tale è, per esempio, la visione delle mutevoli figure del fuoco di un camino, o di un ruscello mormorante; che non son punto due oggetti belli, ma danno un diletto all'immaginazione, perchè intrattengono il suo libero giuoco.

Libro Secondo

ANALITICA DEL SUBLIME

§ 23. — *Passaggio dalla facoltà del giudizio del bello a quella del sublime.*

Il bello si accorda col sublime in questo, che entrambi piacciono per se stessi. Inoltre, entrambi non presuppongono un giudizio determinato dal senso o dall'intelletto, ma un giudizio di riflessione; per conseguenza, in essi il piacere non dipende da una sensazione, come pel piacevole, nè da un concetto determinato, come pel buono; nondimeno, si riferiscono a concetti, sebbene indeterminati, per cui il piacere è legato alla pura esibizione o alla facoltà dell'esibizione, in modo che questa facoltà, o in altri termini l'immaginazione, è considerata in accordo, in una intuizione data, con la facoltà dei concetti dell'intelletto o della ragione, e a vantaggio di essa. Perciò entrambi i giudizii sono particolari, ma si danno come giudizii universali rispetto ad ogni soggetto, sebbene pretendano solo al sentimento di piacere e non alla conoscenza dell'oggetto.

Ma saltano agli occhi anche delle differenze considerevoli. Il bello della natura riguarda la forma dell'oggetto la quale consiste nella limitazione; il sublime, invece, si può trovare anche in un oggetto informe, se però la mancanza di limiti che è in esso, o da esso occasionata, sia rappresentata insieme con la sua totalità: sicchè pare che il bello debba esser riguardato come l'esibizione d'un con-

cetto indefinito dell'intelletto, e il sublime come l'esibizione d'un concetto indefinito della ragione. Nel primo caso il piacere è legato alla rappresentazione della *qualità*, nel secondo della *quantità*. Ancora, la seconda specie di piacere è distinta dalla prima, perchè mentre il bello produce direttamente un senso di esaltamento della vita, e perciò si può unire con le attrattive e col giuoco dell'immaginazione, il sublime invece è un piacere che ha un'origine indiretta, cioè è prodotto dal senso di una momentanea sospensione, seguita subito da una più forte effusione, delle forze vitali, e perciò, in quanto emozione, non mostra d'essere un giuoco, ma qualcosa di serio nell'impiego dell'immaginazione. Quindi il sublime non si può unire ad attrattive; e, poichè l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto, il piacere del sublime non è una gioia positiva, ma piuttosto contiene meraviglia e stima, cioè merita di essere chiamato un piacere negativo.

Ma ecco la più importante ed intima differenza tra il sublime e bello: se, com'è giusto, prendiamo qui in considerazione prima di tutto il sublime degli oggetti naturali (quello dell'arte è limitato sempre dalla condizione dell'accordo con la natura), troveremo che la bellezza naturale (per sè stante) include una finalità nella sua forma, per cui l'oggetto sembra come predisposto pel nostro giudizio, e perciò costituisce essa stessa un oggetto di piacere; mentre ciò che, senza ragionamento, nella semplice apprensione, produce in noi il sentimento del sublime, può apparire riguardo alla forma, come in contrasto con la nostra immaginazione, inadeguato alla nostra facoltà d'esibizione e quasi come violento contro l'immaginazione stessa, nondimeno però soltanto per esser giudicato tanto più sublime, per quanto maggiore è tale violenza.

Da ciò si vede subito che, in generale ci esprimiamo impropriamente, quando diciamo sublime un *oggetto naturale*, mentre con tutta proprietà possiamo chiamare belli moltissimi oggetti della natura; perchè, come può

essere indicato con un'espressione di approvazione ciò che in sè è percepito come discordante da noi? Non possiamo dire se non questo, che cioè l'oggetto è capace dell'esibizione di una sublimità che si trova nel nostro animo; poichè il vero sublime non può essere contenuto in alcuna forma sensibile, ma riguarda solo le idee della ragione, le quali, sebbene nessuna esibizione possa esser loro adeguata, anzi appunto per tale sproporzione che si palesa sensibilmente, sono svegliate ed evocate nell'animo nostro. Così l'immenso oceano sollevato dalla tempesta non può esser chiamato sublime. La sua vista è terribile; e bisogna che l'animo sia stato già riempito da parecchie idee, se mediante tale intuizione deve esser determinato ad un sentimento, che è esso stesso sublime, in quanto l'animo è sospinto ad abbandonare la sensibilità e ad occuparsi di idee che contengono una finalità superiore.

La bellezza naturale per sè stante ci rivela una tecnica della natura, e ce la rappresenta come un sistema secondo leggi di cui non sappiamo trovare il principio nella nostra facoltà intellettiva; cioè secondo un principio, che è quello di una finalità relativa all'uso del Giudizio applicato ai fenomeni, in modo che questi possano essere considerati non soltanto come appartenenti alla natura nel suo meccanismo senza scopo, ma anche come appartenenti, per analogia, all'arte. Sicchè essa non estende veramente la nostra conoscenza degli oggetti naturali, ma estende il nostro concetto della natura, da concetto di semplice meccanismo a concetto d'arte; il che invita a profonde ricerche sulla possibilità di tale forma. Ma ciò che d'ordinario chiamiamo sublime nella natura non è punto qualcosa che conduca a determinati principii oggettivi e a forme della natura ad essi adeguate, perchè anzi la natura suscita sopratutto le idee del sublime nel suo caos, nel suo maggiore e più selvaggio disordine e nella devastazione, quando però presenti insieme grandezza e potenza. E da ciò vediamo che il concetto del sublime naturale è molto meno importante e ricco di conseguenze di quello del bello

naturale; e che, in generale, esso non rivela qualche cosa di finale nella natura stessa, ma soltanto nel possibile uso delle intuizioni di essa, affine di render sensibile in noi una finalità del tutto indipendente dalla natura. Pel bello naturale dobbiamo cercare un principio fuori di noi, pel sublime naturale invece soltanto in noi stessi e nel modo di pensare che dà la sublimità alla rappresentazione della natura; ed è questa un'osservazione preliminare molto importante, che distingue nettamente le idee del sublime da quelle di una finalità della natura e fa della teoria del sublime una semplice appendice al giudizio estetico della finalità naturale; perchè col sublime non vien rappresentata nella natura alcuna forma particolare, ma si rivela solo un uso finale, che l'immaginazione fa della sua rappresentazione.

§ 24. — *Della divisione di un'analisi del sentimento del sublime.*

Per ciò che riguarda la divisione dei momenti del giudizio estetico degli oggetti relativamente al sentimento del sublime, l'analisi potrebbe svolgersi secondo lo stesso principio che ha guidato l'analisi del giudizio di gusto. Poichè, in quanto giudizio della facoltà estetica riflettente di giudicare, il piacere del sublime, proprio come quello del bello, deve esser rappresentato come universale secondo la quantità, senza interesse secondo la qualità, soggettivamente finale secondo la relazione, e necessario in questa finalità secondo la modalità. Sicchè qui non ci allontaniamo dal metodo del libro primo; ma bisogna tener conto di questo, che cominciavamo dalla qualità là dove il giudizio estetico riguardava la forma dell'oggetto, mentre qui, dove l'assenza di forma può convenire a ciò che diciamo sublime, cominceremo dalla quantità come primo momento del giudizio del sublime; ma di ciò è da vedere la ragione nel precedente paragrafo.

All'analisi del sublime è però necessaria una divisione di cui non aveva bisogno quella del bello, cioè la divisione in sublime matematico e sublime dinamico.

Infatti, poichè il sentimento del sublime ha come suo carattere un movimento dell'animo congiunto col giudizio dell'oggetto, mentre invece il gusto del bello presuppone e mantiene il sentimento in una contemplazione statica; e poichè quel sentimento deve essere giudicato come finale soggettivamente (perchè il sublime piace); esso è riferito, mediante l'immaginazione, o alla facoltà di conoscere o alla facoltà di desiderare. In entrambi i casi la finalità della rappresentazione dell'oggetto dato è giudicata solo rispetto a questa facoltà (senza scopo o interesse); e allora la prima finalità è attribuita all'oggetto come una disposizione matematica dell'immaginazione, la seconda come una disposizione dinamica; e perciò l'oggetto è rappresentato come sublime in quel doppio modo.

A) - Del sublime matematico.

§ 25. — *Spiegazione della parola sublime.*

Noi chiamiamo sublime ciò che è assolutamente grande. Ma l'essere grande e l'essere una grandezza son due concetti interamente distinti *(magnitudo* e *quantitas)*. Allo stesso modo dire semplicemente *(simpliciter)* che qualcosa è grande, è ben diverso dal dire che questa cosa è assolutamente grande *(absolute, non comparative magnum)*. Quest'ultima è ciò che è grande al di là di ogni comparazione. — Ma che cosa vuol dire quest'espressione, che qualcosa è grande, piccola, o di media grandezza? Non si tratta di un puro concetto dell'intelletto in ciò che in tal modo viene indicato; ancor meno di una intuizione del senso; nè, egualmente, d'un'idea della ra-

gione, perchè quell'espressione non include alcun principio di conoscenza. Dev'essere, dunque, un concetto della facoltà del giudizio, o derivato da questa, ed avere a fondamento una finalità soggettiva della rappresentazione rispetto al Giudizio. Che qualcosa sia una grandezza *(quantum)* si vede dalla cosa stessa senza comparazione con altre; quando cioè la molteplicità dei suoi elementi omogenei compone un'unità. Ma, per sapere quanto una cosa è grande, è necessaria sempre qualche altra cosa, che sia pure una grandezza, come misura. E poichè per giudicare della grandezza non basta semplicemente la molteplicità (il numero), ma è necessaria anche la grandezza dell'unità (della misura), e la grandezza di quest'ultima ha sempre bisogno di nuovo di qualcos'altro come misura, cui possa essere paragonata, vediamo che ogni misurazione degli oggetti fenomenici non può fornire affatto un concetto assoluto di una grandezza, ma soltanto un concetto comparativo.

Ora se io dico semplicemente che qualche cosa è grande, pare che io non mi riferisca ad alcun termine di confronto, o almeno ad alcuna misura oggettiva, perchè con tale espressione non è determinato l'oggetto quanto è grande. Ma se anche il termine del confronto è puramente soggettivo, il giudizio non richiede meno il consenso universale; i giudizii — l'uomo è bello — e — l'uomo è grande — non si limitano solo al soggetto giudicante, ma esigono, come i giudizii teoretici, l'approvazione di tutti.

Ma, poichè con un giudizio col quale qualche cosa è data come semplicemente grande, non si vuol dire soltanto che l'oggetto ha una grandezza, ma che questa gli è attribuita a preferenza su molti altri oggetti della stessa specie, senza che tuttavia sia determinata questa superiorità; in tal giudizio si trova sempre a fondamento una misura, la quale si presuppone che possa essere accettata da ognuno, ma che non è adoperabile per alcun giudizio logico (matematicamente determinato) della grandezza, e soltanto pel giudizio estetico della medesima, perchè è una

misura puramente soggettiva posta a fondamento del giudizio che riflette sulla grandezza. Una misura che può essere empirica, come la grandezza media degli uomini che conosciamo, degli animali di una certa specie, degli alberi, delle case, dei monti, etc.; o può essere una misura data *a priori*, che è ridotta *in concreto* per la mancanza nel soggetto giudicante delle condizioni soggettive dell'esibizione; come, nel campo pratico, la grandezza d'una virtù o della giustizia e della libertà pubblica in un paese; o, nel campo teoretico, la grandezza dell'esattezza o dell'inesattezza di una certa osservazione o misura, etc.

Qui è degno di nota che, sebbene non abbiamo alcun interesse per l'oggetto, vale a dire ci è indifferente la sua esistenza, la semplice grandezza di esso, anche quando è considerato come informe, ci può dare un piacere, che è comunicabile universalmente, e contiene perciò la coscienza di una finalità soggettiva dell'uso delle nostre facoltà conoscitive; ma non è questo un piacere che deriva dall'oggetto (perchè l'oggetto può essere informe), la qual cosa si verifica pel bello, dove il Giudizio riflettente si trova determinato come finale rispetto alla conoscenza in generale; è un piacere, che consiste nell'estensione dell'immaginazione in se stessa.

Quando diciamo semplicemente (con la limitazione suddetta) che un oggetto è grande, non diamo un giudizio determinato matematicamente, ma un semplice giudizio di riflessione sulla rappresentazione dell'oggetto, la quale è finale soggettivamente rispetto ad un certo uso delle nostre facoltà conoscitive nell'apprezzamento delle grandezze; e noi allora congiungiamo sempre alla rappresentazione una specie di stima, come una specie di disistima a ciò che diciamo semplicemente piccolo. Del resto, il giudizio delle cose in quanto grandi o piccole si estende a tutto, anche a tutte le qualità degli oggetti; perciò diciamo grande o piccola anche la bellezza; di che la ragione deve essere cercata nel fatto che, qualunque sia la cosa che secondo la regola del Giudizio possiamo esibire nel-

l'intuizione (rappresentare esteticamente), è nel tempo stesso un fenomeno, e quindi anche una quantità.

Quando invece chiamiamo qualcosa non solo grande, ma assolutamente grande, sotto ogni riguardo (al di là d'ogni comparazione), vale a dire sublime, si vede subito che non intendiamo di cercare una misura adeguata fuori di essa, ma soltanto in essa medesima. È una grandezza, che è eguale solo a se stessa. E da ciò segue, dunque, che il sublime non è da cercarsi nelle cose della natura, ma solo nelle nostre idee; in quali idee si trovi, dev'esser determinato dalla deduzione.

La definizione precedente può anche essere espressa così: sublime è ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola. E qui si vede facilmente che non può esser dato niente in natura, per quanto grande sia giudicato da noi, che non possa esser ridotto, considerato sotto un altro rapporto, all'infinitamente piccolo; e viceversa, niente di così piccolo che non si possa ingrandire per la nostra immaginazione, mediante il confronto con misure ancora più piccole, fino a diventare un mondo. I telescopii e i microscopii ci hanno fornito rispettivamente una ricca materia per la prima e la seconda osservazione. Sicchè niente che può essere oggetto del senso, può dirsi sublime, quando sia considerato in questo modo. Ma appunto perchè nella nostra immaginazione vi è una spinta a proseguire all'infinito, e vi è invece nella nostra ragione una pretesa all'assoluta totalità, come ad una idea reale, quella stessa proporzione, rispetto a quest'idea, che ha la nostra facoltà di apprezzamento delle cose del mondo sensibile, desta in noi il sentimento di una facoltà soprasensibile; e ciò che è assolutamente grande non è l'oggetto del senso, ma l'uso che fa naturalmente la facoltà del giudizio di certi oggetti a vantaggio di quel sentimento, in modo che rispetto ad esso ogni altro uso riesce piccolo. Per conseguenza, è da chiamarsi sublime non l'oggetto, ma la disposizione d'animo, la quale risulta da una certa rappresentazione che occupa il Giudizio riflettente.

Possiamo dunque aggiungere alle precedenti formule della definizione del sublime, quest'altra: è sublime ciò che dimostra che si può anche solo pensare una facoltà dell'animo che superi ogni misura dei sensi.

§ 26. — *Dell'apprezzamento delle grandezze delle cose naturali, che è richiesto dall' idea del sublime.*

La misura delle grandezze mediante concetti di numeri (o dei loro segni algebrici) è matematica, mentre quella della semplice intuizione (apprezzamento visivo) è estetica. Ora, è vero, noi possiamo acquistare concetti esatti della grandezza delle cose solo mediante numeri di cui la misura è l'unità (o almeno mediante approssimazione per progressioni all' infinito); e così ogni misura logica delle grandezze è matematica. Ma, poichè la grandezza della misura deve essere considerata come conosciuta, se essa dovesse essere di nuovo misurata matematicamente, cioè con numeri la cui unità dovrebbe essere un'altra misura, non avremmo mai una misura prima o fondamentale, e quindi non potremmo mai avere un concetto determinato d'una data grandezza. Sicchè l'apprezzamento della grandezza della misura fondamentale deve consistere semplicemente in ciò, che essa possa essere percepita immediatamente in un' intuizione e si possa adoperarla, mediante l' immaginazione, nell'esibizione dei concetti numerici: vale a dire che ogni apprezzamento della grandezza degli oggetti naturali è infine estetica (cioè determinata soggettivamente, non oggettivamente).

Intanto, per l'apprezzameno matematico delle grandezze non vi è un massimo (poichè il potere dei numeri va all' infinito); ma per l'apprezzamento estetico vi è sempre un massimo; e di questo io dico che, quando è giudicato come assoluta grandezza, al di là di cui soggettivamente (pel soggetto giudicante) non ve n'è una più grande, su-

scita l'idea del sublime, e produce quell'emozione che non può esser data da alcun apprezzamento matematico delle grandezze mediante numeri (a meno che la misura estetica non sia vivamente conservata nell'immaginazione); perchè quest'ultimo apprezzamento non rappresenta che la grandezza relativa per via del confronto con altre della stessa specie, mentre l'apprezzamento estetico rappresenta la grandezza assolutamente, finchè l'animo può abbracciarla in una intuizione.

Per adottare intuitivamente una quantità da potersene servire come misura od unità nell'apprezzamento delle grandezze mediante numeri, all'immaginazione son necessarie due operazioni: l'apprensione *(apprehensio)* e la comprensione *(comprehensio aesthetica)*. L'apprensione non è una fatica per l'immaginazione, perchè in essa può procedere all'infinito; ma la comprensione diventa sempre più difficile a misura che procede l'apprensione, e raggiunge presto il suo massimo, cioè la più grande misura estetica dell'apprezzamento delle grandezze. Perchè, quando l'apprensione procede tanto che le prime rappresentazioni parziali dell'intuizione cominciano ad estinguersi nell'immaginazione, se questa procede ancora nell'apprensione, andrà perdendo da un lato quanto guadagna dall'altro; e la comprensione vien condotta ad un massimo, oltre il quale non si può andare.

In tal modo, si può spiegare quello che dice Savary[1] nelle sue notizie sull'Egitto: che non bisogna nè avvicinarsi troppo nè tenersi troppo lontani dalle Piramidi, per provare tutta l'emozione che dà la loro grandezza. Perchè nel secondo caso le parti (le pietre sovrapposte) sono rappresentate solo oscuramente, e la loro rappresentazione non ha alcun effetto sul giudizio estetico del soggetto. Nel primo caso, invece, l'occhio ha bisogno di un certo tempo per compiere l'apprensione dalla base fino

---

[1] Nicola Savary (1750-1785), viaggiatore e autore delle *Lettres sur l'Egypte*, Paris, 1788-9 [T.].

all'apice; e frattanto si estinguono in parte le prime rappresentazioni, prima che l'immaginazione abbia ricevute le ultime, e la comprensione non è mai completa. — Allo stesso modo si può spiegare il turbamento o quella specie d'imbarazzo da cui, come si racconta, è colpito lo spettatore nell'entrare la prima volta nella chiesa di S. Pietro a Roma. Vi è qui il sentimento della sproporzione della sua immaginazione nel formare una esibizione delle idee di un tutto; l'immaginazione raggiunge il suo massimo, e, per la spinta ad estendersi ancora, ritorna su se stessa, e in tal modo si produce una piacevole emozione.

Io ora non voglio parlare ancora del principio di questo piacere, che è legato con una rappresentazione, dalla quale invece si dovrebbe aspettare che ci facesse scorgere la sua sproporzione, e quindi il suo disaccordo, col Giudizio nell'apprezzamento delle grandezze; noto soltanto che, quando il giudizio estetico deve essere dato puramente (senza esser mescolato con alcun giudizio teleologico, come giudizio della ragione), e quindi come un esempio pienamente appropriato alla critica del Giudizio estetico, il sublime non si può cercare nei prodotti dell'arte (come, per esempio, edificii, colonne, etc.), dove uno scopo umano determina così la forma come la grandezza, nè nelle cose della natura il cui concetto include già uno scopo (come, per esempio, negli animali di cui è nota la destinazione naturale), ma soltanto nella natura rude (e in questa soltanto a condizione che non presenti alcuna attrattiva e non susciti la paura d'un pericolo reale), in quanto è semplicemente grande. Perchè in questa specie di rappresentazione la natura non contiene nulla di mostruoso (nè di magnifico o terribile); la grandezza che vi è percepita può aumentare quanto si vuole, purchè possa essere compresa in un tutto dall'immaginazione. Un oggetto è mostruoso, quando con la sua grandezza annulla lo scopo, che è nel suo stesso concetto. Si chiama colossale, invece, la semplice esibizione di un concetto che è presso a poco troppo

grande per ogni esibizione (si limita al mostruoso relativo); perchè lo scopo dell'esibizione d'un concetto è forzato dal fatto che l'intuizione dell'oggetto è presso a poco troppo grande per la nostra facoltà di apprensione. — Ma un puro giudizio del sublime non deve avere a fondamento alcun finé dell'oggetto, quando vuol essere estetico e non mescolato con un giudizio dell'intelletto o della ragione.

Poichè tutto ciò che deve piacere senza interesse al Giudizio semplicemente riflettente deve contenere nella sua presentazione una finalità soggettiva, e, in quanto tale, valida universalmente; e poichè, nello stesso tempo, qui non v'è a fondamento del giudizio una finalità della forma dell'oggetto (come nel bello); si domanda: qual'è questa finalità soggettiva? e perchè è prescritta come una norma che dà un fondamento al piacere universalmente valido nel semplice apprezzamento delle grandezze, e proprio in quell'apprezzamento che è spinto fino a mostrarci l'insufficienza della nostra immaginazione rispetto all'esibizione del concetto d'una grandezza?

L'immaginazione procede da sè all'infinito nella composizione che è necessaria alla rappresentazione delle grandezze, senza che nulla le faccia impedimento; ma l'intelletto la guida coi concetti dei numeri, cui essa deve fornire lo schema; e in questo procedimento, in quanto proprio dell'apprezzamento logico delle grandezze, vi è bene qualche cosa di finale oggettivamente rispetto al concetto di uno scopo (ogni misura è tale), ma niente di finale e di piacevole per la facoltà del giudizio estetico. In questa finalità intenzionale non vi è nemmeno nulla che costringa a spingere la grandezza della misura, e quindi della comprensione del molteplice in una intuizione, fino al limite della facoltà dell'immaginazione, fin dove questa può estendere il suo potere di esibizione. Poichè

nell'apprezzamento intellettuale delle grandezze (aritmetico) si procede egualmente bene spingendo la comprensione delle unità fino al numero 10 (nel sistema decadico), o soltanto fino al numero 4 (sistema tetradico); ma nella comprensione, o nell'apprensione, quando la quantità è data nell'intuizione, non si procede nella produzione delle grandezze se non progressivamente (non comprensivamente), secondo un dato principio di progressione. In questo apprezzamento matematico della grandezza, l'intelletto è egualmente soddisfatto e contento, quando l'immaginazione sceglie come unità una grandezza che si abbraccia con un colpo d'occhio, per esempio, un piede o una pertica, o quando sceglie un miglio tedesco, o perfino il diametro terrestre, di cui è bensì possibile l'apprensione, ma non la comprensione in una intuizione dell'immaginazione (non mediante la *comprehens'o aesthetica*, sibbene mediante la *comprehens'o logica* in un concetto di numero). In entrambi i casi l'apprezzamento logico della grandezza si estende senza ostacoli all'infinito.

Intanto, l'animo sente in se stesso la voce della ragione, che, per tutte le grandezze date, ed anche per quelle che non potranno mai essere apprese interamente, ma che tuttavia son giudicate come interamente date (nella rappresentazione sensibile), esige la totalità, e quindi la comprensione in una intuizione; e richiede l'esibizione per tutti gli elementi di una serie progressivamente crescente di numeri, non escludendo dalla sua esigenza nemmeno l'infinito (lo spazio e il tempo trascorso), rendendoci anzi inevitabile di pensarlo (nel giudizio della ragione comune) come interamente dato (nella sua totalità).

Ma l'infinito è grande assolutamente (non per semplice comparazione). Paragonata con esso, ogni altra grandezza (della stessa specie) è piccola. Ma, ciò che più importa, solo il poterlo pensare come un tutto dimostra una facoltà dell'animo che trascende ogni misura dei sensi. Perchè a ciò sarebbe necessaria una comprensione,

che fornisse come misura un'unità, la quale avesse con l'infinito un rapporto determinato, esprimibile in numeri: il che è impossibile. Il potere anche solo pensare senza contradizione l'infinito come dato, esige nell'animo umano una facoltà, che sia essa stessa soprasensibile. Poichè solo mediante questa facoltà e la sua idea di un noumeno, il quale per se stesso non ammette alcuna intuizione, ma fa da sostrato all'intuizione del mondo in quanto semplice fenomeno, l'infinito del mondo sensibile è compreso interamente sotto un concetto, nell'apprezzamento puramente intellettuale delle grandezze, sebbene esso, nell'apprezzamento matematico mediante concetti numerici, non possa esser mai pensato interamente. Tale facoltà di potersi rappresentare come dato (nel suo sostrato intelligibile) l'infinito dell'intuizione soprasensibile, trascende ogni misura della sensibilità, ed è più grande, senza paragone, della facoltà dell'apprezzamento matematico; non certo dal punto di vista teoretico, in quanto aiuti la facoltà di conoscere, ma per la sua capacità ad estendere l'animo, il quale si sente la facoltà di superare i limiti della sensibilità, da un altro punto di vista (dal punto di vista pratico).

La natura, dunque, è sublime in quei suoi fenomeni, di cui l'intuizione include l'idea della sua infinità. La qual cosa non può avvenire se non mediante l'insufficienza anche del più grande sforzo della nostra immaginazione, nell'apprezzamento della grandezza di un oggetto. Ora, nell'apprezzamento matematico delle grandezze, la immaginazione è atta a dare ad ogni oggetto una misura sufficiente, perchè i concetti numerici dell'intelletto possono adattare, per via di progressione, ogni misura ad ogni grandezza data. È dunque nell'apprezzamento estetico delle grandezze che la spinta alla comprensione supera il potere dell'immaginazione, e che, mentre è sentito il bisogno di comprendere in un tutto d'intuizione un'apprensione progressiva, è percepita nello stesso tempo l'insufficienza dell'immaginazione, illimitata nel suo pro-

gresso, a concepire, e ad applicare all'apprezzamento delle grandezze, una misura fondamentale a ciò adatta, e con la minima fatica dell'intelletto. Ora la vera misura immutabile della natura è la sua assoluta totalità, che è tutta l'infinità di essa in quanto fenomeno. Ma, poichè questa misura fondamentale è un concetto in se stesso contradittorio (data l'impossibilità della totalità assoluta di un progresso all'infinito), quella grandezza di un oggetto naturale, cui l'immaginazione applica inutilmente tutto il suo potere di comprensione, deve condurre il concetto della natura ad un sostrato soprasensibile (che sta a fondamento della natura e, nel tempo stesso, della nostra facoltà di pensare), che è grande al di là di ogni misura dei sensi, e perciò ci farà giudicare *sublime* non tanto l'oggetto, quanto lo stato d'animo che accompagna il suo apprezzamento.

Così, allo stesso modo che il Giudizio estetico applicato al bello riferisce il libero giuoco dell'immaginazione all'*intelletto*, per accordarlo coi *concetti* di questo in generale (senza determinare quali); il Giudizio stesso, applicato a qualcosa in quanto sublime, riferisce l'immaginazione alla *ragione*, per accordarla soggettivamente con le *idee* di questa (indeterminate), vale a dire per produrre uno stato di animo conforme e conciliabile con quello che risulterebbe dall'influsso sull'animo di determinate idee (pratiche).

Da ciò si vede ancora che la vera sublimità non dev'esser cercata se non nell'animo di colui che giudica, e non nell'oggetto naturale, di cui il giudizio dà luogo a quello stato. Chi vorrebbe chiamar sublimi masse montuose informi, poste l'una sull'altra in un selvaggio disordine, con le loro piramidi di ghiaccio, oppure il mare cupo e tempestoso, e altre cose di questo genere? Ma l'animo si sente elevato nella propria stima, quando, contemplando queste cose, senza guardare alla loro forma, si abbandona all'immaginazione, e alla ragione, che, sebbene si unisca all'immaginazione senza nessuno scopo determinato, ha

per effetto di estenderla; e trova nondimeno che tutta la potenza dell'immaginazione è inadeguata alle idee della ragione.

Esempii di sublime matematico della natura nella semplice intuizione ci sono forniti da tutti i casi, in cui (per abbreviare le serie numeriche) è data come misura all'immaginazione non tanto un maggior concetto numerico, quanto una grande unità. Un albero, che apprezziamo secondo l'altezza dell'uomo, costituisce la misura per una montagna; e questa, se la sua altezza è presso a poco un miglio, può servire come unità pel numero che esprime il diametro terrestre, per rendercelo intuibile; il diametro terrestre può servire pel sistema planetario da noi conosciuto, e questo pel sistema della via lattea; e nessun limite c'è da aspettarsi dall'innumerevole quantità di tali sistemi di vie lattee, chiamate nebulose, le quali probabilmente costituiscono in se stesse nuovi sistemi. Ora il sublime, nel giudizio estetico di un tutto così immensurabile, non sta tanto nella grandezza del numero, quanto nel fatto che, procedendo, raggiungiamo unità sempre maggiori; in che siamo aiutati dalla divisione sistematica del mondo, la quale ci rappresenta ogni grandezza naturale come piccola da un altro punto di vista, e propriamente ci mostra l'immaginazione con tutta la sua infinità, e la natura con essa, che si dissipano davanti alle idee della ragione, quando l'immaginazione ne debba fare un'esibizione adeguata.

§ 27. — *Della qualità del piacere nel giudizio del sublime.*

Il sentimento dell'insufficienza del nostro potere a raggiungere un'idea, che per noi è legge, è la stima. Ora, l'idea della comprensione di ogni fenomeno, che può esserci dato, nell'intuizione di un tutto, è tale che ci è imposta da una legge della ragione, la quale non riconosce come misura, valida per ognuno ed immutabile, se

non il tutto assoluto. Ma la nostra immaginazione, anche nel suo massimo sforzo, mostra i suoi limiti e la sua insufficienza riguardo a quella comprensione, che ad essa si richiede, di un oggetto dato in un tutto dell'intuizione (e quindi riguardo all'esibizione dell'idea della ragione); e mostra, nel tempo stesso, come una legge, la sua destinazione ad adeguarsi a quell'idea. Sicchè il sentimento del sublime della natura è un sentimento di stima per la nostra propria destinazione, che, con una specie di sostituzione (scambiando in stima per l'oggetto quella per l'umanità del nostro soggetto), attribuiamo ad un oggetto della natura, il quale ci rende quasi intuibile la superiorità della destinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive, anche sul massimo potere della sensibilità.

Il sentimento del sublime è dunque un sentimento di dispiacere, che nasce dall'insufficienza dell'immaginazione, nell'apprezzamento estetico delle grandezze, rispetto all'apprezzamento della ragione; ed è insieme un sentimento di piacere suscitato dall'accordo appunto di questo giudizio sulla insufficienza del massimo potere sensibile, con idee della ragione, in quanto il tendere a queste è per noi una legge. Per noi cioè è una legge (della ragione), ed appartiene alla nostra destinazione, l'apprezzare come piccolo, in confronto con le idee della ragione, tutto ciò che la natura, come oggetto dei sensi, contiene di grande per noi; e tutto ciò che eccita in noi il sentimento di questa destinazione soprasensibile si accorda con quella legge. Ora, il massimo sforzo dell'immaginazione nell'esibizione dell'unità per l'apprezzamento delle grandezze costituisce una relazione a qualcosa di *assolutamente grande*; e per conseguenza anche una relazione alla legge della ragione, pel fatto che solo questa si assume come misura suprema delle grandezze. Cosicchè l'intima percezione dell'insufficienza di ogni misura sensibile rispetto all'apprezzamento delle grandezze fatto dalla ragione, è un accordo con le leggi di questa; ed è un dispiacere, che suscita in noi il sentimento della nostra desti-

nazione soprasensibile, dopo di che riesce finale, ed è quindi un piacere, il trovare inadeguata alle idee della ragione ogni misura della sensibilità.

L'animo, nella rappresentazione del sublime naturale, si sente commosso; mentre resta in contemplazione calma nel giudizio estetico sul bello della natura. Tale commozione (specialmente al suo principio) può esser paragonata ad uno scotimento, vale a dire ad un alternarsi rapido di ripulse e di attrazioni dell'oggetto stesso. Il trascendente (fin cui è spinta nell'apprensione dell'intuizione) è per l'immaginazione come un abisso, in cui teme di perder se stessa; ma per l'idea razionale del soprasensibile è legittimo, non trascendente, il produrre tale sforzo dell'immaginazione: quindi ciò che per la pura sensibilità era ripugnante, diventa attraente nella stessa misura. Ma il giudizio stesso resta sempre estetico, perchè, senza avere a fondamento un concetto determinato dell'oggetto, esso rappresenta semplicemente il giuoco soggettivo delle facoltà dell'animo (immaginazione e ragione), come armonico nel loro stesso contrasto. Perchè, come, pel loro accordo, l'immaginazione e l'intelletto nel giudizio del bello, così qui, pel loro contrasto, l'immaginazione e la ragione producono una finalità soggettiva delle facoltà dell'animo: il sentimento, cioè, che noi abbiamo una ragione pura autonoma, o una facoltà d'apprezzar la grandezza, la cui superiorità non può esser resa intuibile se non mediante l'insufficienza di quella facoltà, che è essa stessa illimitata nell'esibizione delle grandezze (degli oggetti sensibili).

La misura di uno spazio (in quanto apprensione) è nel tempo medesimo una descrizione di esso, quindi un movimento oggettivo dell'immaginazione, e un progresso; la comprensione del molteplice nell'unità, non del pensiero, ma dell'intuizione, e quindi la comprensione in un istante di ciò che è stato appreso successivamente, è invece un regresso, che sopprime la condizione del tempo nel processo dell'immaginazione, e rende intuibile la coesi-

stenza. Si tratta dunque (poichè la successione nel tempo è una condizione del senso interno e di ogni intuizione) d'un movimento soggettivo dell'immaginazione, con cui essa fa violenza al senso interno, e tanto più notevolmente per quanto maggiore è la quantità che comprende in una intuizione. Sicchè lo sforzo per comprendere in una intuizione unica una misura di grandezza, di cui l'apprensione esige un tempo notevole, è un modo di rappresentazione che, soggettivamente considerato, produce in noi un contrasto; ma, considerato oggettivamente, in quanto necessario all'apprezzamento delle grandezze, è finale; e la stessa violenza, che è esercitata nel soggetto dell'immaginazione, è giudicata come finale rispetto alla destinazione totale dell'animo.

La qualità del sentimento del sublime sta in ciò, che esso è di dispiacere circa un oggetto, nel Giudizio estetico, ma è rappresentato nel tempo stesso come finale; il che è possibile, perchè la nostra propria insufficienza suscita la coscienza di una facoltà illimitata del nostro stesso soggetto, e l'animo non può giudicare esteticamente di questa se non per mezzo di quella.

Nell'apprezzamento logico delle grandezze, l'impossibilità di arrivare all'assoluta totalità mediante la progressione della misura delle cose del mondo sensibile nel tempo e nello spazio, era riconosciuta come oggettiva, cioè come un'impossibilità di pensare l'infinito come semplicemente dato, e non come puramente soggettiva, cioè come impossibilità di comprenderlo; perchè là non si è guardato al grado della comprensione in una intuizione, in quanto misura, ma tutto è stato riportato ad un concetto numerico. Ma, in un apprezzamento estetico delle grandezze, il concetto di numero dev'essere escluso o modificato; e solo la comprensione dell'immaginazione è adeguata come unità di misura (fatta quindi astrazione dai concetti d'una legge della produzione successiva dei concetti di grandezza). — Ora, quando una grandezza tocca quasi il limite della nostra facoltà di comprensione in una

intuizione, e nondimeno l'immaginazione è provocata da grandezze numeriche (per le quali sentiamo illimitata la nostra facoltà) a cercare la comprensione estetica in una maggiore unità, sentiamo allora il nostro animo come esteticamente costretto da limiti; ma, guardando alla necessaria estensione dell'immaginazione, che cerca di raggiungere ciò che è illimitato nella nostra facoltà della ragione, cioè l'idea del tutto assoluto, noi ci rappresentiamo come finale il nostro dispiacere, e quindi anche, rispetto alle idee della ragione e al loro risveglio, l'insufficienza dell'immaginazione. Ma appunto perciò il giudizio estetico stesso è finale soggettivamente rispetto alla ragione, in quanto sorgente delle idee, vale a dire rispetto ad una comprensione intellettuale, di fronte a cui ogni comprensione estetica è piccola; ed anche perciò l'oggetto, in quanto sublime, è accolto con un piacere, il quale non è possibile se non mediante un dispiacere.

B) - Del sublime dinamico della natura.

§ 28. — *Della natura in quanto potenza.*

La potenza è un potere superiore a grandi ostacoli. Questa potenza si chiama impero, quando è superiore anche alla resistenza di ciò che è pure una potenza. La natura, considerata nel giudizio estetico come una potenza che non ha alcun impero su di noi, è dinamicamente sublime.

La natura, per essere giudicata dinamicamente sublime, dev'essere rappresentata come suscitante timore (sebbene non sia vera la reciproca, che cioè ogni oggetto che suscita timore debba esser trovato sublime nel giudizio estetico). Perchè nel giudizio estetico (senza concetto) la superiorità sugli ostacoli non può essere giudicata se non

dalla grandezza della resistenza. Ora, ciò cui noi siamo spinti ad opporci è un male, e, quando sentiamo che il nostro potere non è adeguato, è un oggetto di timore. Perciò la natura, pel Giudizio estetico, non può essere una potenza, e quindi dinamicamente sublime, se non è considerata come oggetto di timore.

Ma si può considerare un oggetto come temibile senza aver timore davanti ad esso, quando cioè lo giudichiamo pensando semplicemente il caso che gli volessimo far resistenza, e vedendo che allora qualunque resistenza sarebbe vana. Così l'uomo virtuoso teme Iddio, senza aver paura davanti a lui, perchè non immagina il terribile caso in cui volesse opporsi a lui e ai suoi ordini. Ma per tutti i casi di questa specie, che non gli sembrano in se stessi impossibili, riconosce che Dio è da temersi.

Colui che teme può giudicare tanto del sublime della natura, quanto può giudicare del bello chi è dominato dall'inclinazione e dall'appetito. Egli fugge la vista dell'oggetto, che gli desta timore; ed è impossibile trovar piacere in uno spavento, che è seriamente sentito. Perciò quel piacere, che sentiamo al cessar di qualcosa che ci opprime, è una gioia. Ma è una gioia, quando si tratta della liberazione da un pericolo, alla condizione che non vi saremo mai più esposti; ben lungi dal cercare l'occasione di ripensare alla sensazione provata, non potremo ricordarla senza fastidio.

Le rocce che sporgono audaci in alto e quasi minacciose, le nuvole di temporale che si ammassano in cielo tra lampi e tuoni, i vulcani che scatenano tutta la loro potenza distruttrice, e gli uragani che si lascian dietro la devastazione, l'immenso oceano sconvolto dalla tempesta, la cataratta d'un gran fiume, etc., riducono ad una piccolezza insignificante il nostro potere di resistenza, paragonato con la loro potenza. Ma il loro aspetto diventa tanto più attraente per quanto più è spaventevole, dal momento che ci troviamo al sicuro; e queste cose le chiamiamo volentieri sublimi, perchè esse elevano le forze dell'anima

al disopra della mediocrità ordinaria, e ci fanno scoprire in noi stessi una facoltà di resistere interamente diversa, la quale ci dà il coraggio di misurarci con l'apparente onnipotenza della natura.

Difatti, allo stesso modo che nell'immensità della natura e nell'incapacità nostra a trovare una misura adeguata per l'apprezzamento estetico del suo dominio, scoprimmo la nostra propria limitazione, ma ci fu rivelata nel tempo stesso, nella facoltà della ragione, un'altra misura non sensibile, la quale comprende quell'infinità stessa come una unità, e di fronte a cui tutto è piccolo nella natura, — trovammo per conseguenza nel nostro animo una superiorità sulla natura considerata anche nella sua immensità; così l'impossibilità di resistere alla potenza naturale ci fa riconoscere la nostra debolezza in quanto esseri della natura, cioè la nostra debolezza fisica, ma ci scopre contemporaneamente una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, ed una superiorità che abbiamo su di essa, da cui deriva una facoltà di conservarci ben diversa da quella che può essere attaccata e messa in pericolo dalla natura; perchè in virtù di essa l'umanità della nostra persona resta intatta, quand'anche dovessimo soggiacere all'impero della natura. In tal modo la natura, nel nostro giudizio estetico, non è giudicata sublime in quanto è spaventevole, ma perchè essa incita quella forza che è in noi (e che non è natura) a considerare come insignificanti quelle cose che ci preoccupano (i beni, la salute e la vita), o a non riconoscere nella potenza naturale (a cui siam sempre sottoposti relativamente a tali cose) un duro impero su di noi e sulla nostra possibilità, al quale dovremmo solo rassegnarci se esso potesse estendersi ai nostri principii supremi, alla loro affermazione o al loro abbandono. La natura qui non è dunque chiamata sublime se non perchè eleva l'immaginazione a rappresentare quei casi in cui l'anima può sentire la sublimità della propria destinazione, anche al disopra della natura.

Questa stima di se stesso non perde nulla pel fatto che dobbiamo sentirci al sicuro per poter trovare quel piacere vivificante; non perchè non vi è serietà nel pericolo, non vi potrà essere serietà (come potrebbe sembrare) nella sublimità della nostra facoltà spirituale. Perchè qui il piacere riguarda soltanto la scoperta della destinazione della nostra facoltà, in quanto la disposizione a questa si trova nella nostra natura, mentre lo sviluppo e l'esercizio di essa sono a noi affidati e sono compito nostro. Ed è la verità, per quanto l'uomo, allorchè spinge la sua riflessione fin là, possa aver coscienza della sua presente e reale debolezza.

In verità, questo principio sembra tratto da troppo lungi e troppo ragionato, e quindi al di là della portata di un giudizio estetico; ma l'osservazione dell'uomo dimostra il contrario, che esso cioè può stare a fondamento del più comune giudizio, sebbene di esso non si sia sempre coscienti. Difatti, che cosa è, anche pel selvaggio, l'oggetto della massima ammirazione? Un uomo, che non teme di niente, che non si spaventa di nulla, che non cede davanti al pericolo, ma che nel tempo stesso scende energicamente all'azione con piena riflessione. Anche nello stato di civiltà più raffinato resta questa stima singolare pel guerriero; e solo si richiede che egli mostri nello stesso tempo tutte le virtù della pace, la dolcezza, la pietà, e perfino una cura conveniente della persona, perchè appunto in ciò si riconosce l'invincibilità del suo animo di fronte al pericolo. Perciò si potrà disputare finchè si vuole per decidere a chi spetti la preferenza nella nostra stima, se all'uomo di stato o al guerriero; il giudizio estetico è per quest'ultimo. La guerra stessa, quando è condotta con ordine e col sacro rispetto dei diritti civili, ha in sè qualcosa di sublime, e rende il carattere del popolo, che la fa in tal modo, tanto più sublime per quanto più numerosi sono stati i pericoli a cui si è esposto e più coraggiosamente vi si è affermato; mentre invece una lunga pace di solito dà il predominio al semplice spirito mercantile, e

quindi al basso interesse personale, alla viltà, alla mollezza, abbassando lo spirito pubblico.

Contro questa spiegazione del concetto del sublime, che lo attribuisce alla potenza, pare che stia il fatto che noi siamo soliti di rappresentarci Dio come in collera nelle tempeste, negli uragani, nei terremoti e via discorrendo; ma nel tempo stesso come rivelante la sua sublimità, in modo tale che sarebbe stoltezza e follia l'immaginare una superiorità del nostro animo sugli effetti, e, a quanto pare, anche sui fini di una tale potenza. Pare che non sia il sentimento di sublimità della nostra propria natura, ma piuttosto l'abbattimento, la costernazione, il sentimento della propria assoluta debolezza, lo stato d'animo che conviene di fronte alle manifestazioni di un essere cosiffatto, e che ordinariamente va congiunto con l'idea che di esso ci facciamo in presenza di simili avvenimenti naturali. Pare che nella religione in generale l'unica maniera di comportarsi alla presenza della divinità sia il prosternarsi, l'adorare a testa bassa, con atteggiamento compunto e voce dolorosa; ed è perciò che questa maniera è stata adottata dalla maggior parte dei popoli, ed è ancora osservata. Ma questa disposizione d'animo è ben lungi dall'essere in se stessa e necessariamente legata con l'idea della sublimità d'una religione e dell'oggetto di questa. L'uomo, che teme realmente, perchè ne trova la ragione in se stesso, avendo coscienza di peccare con le sue cattive intenzioni contro una potenza, di cui la volontà è irresistibile ma nel tempo stesso giusta, non si trova nella disposizione d'animo favorevole per ammirare la grandezza divina, per cui è necessaria una disposizione alla contemplazione calma e un giudizio interamente libero. Solo, quando è cosciente delle sue rette intenzioni, che sa grate a Dio, quegli effetti della potenza divina possono suscitare nell'uomo l'idea della sublimità di questo essere, perchè allora egli trova in se stesso una sublimità di sentire conforme alla volontà di lui, e si eleva al disopra della paura davanti a questi avvenimenti naturali, che

non considera più come sfoghi della sua collera. Anche l'umiltà, in quanto giudizio rigoroso di quegli errori proprii, che d'altra parte, da una coscienza benevola, potrebbero essere facilmente scusati con la fragilità della natura umana, è una sublime disposizione dell'anima, che consiste nel sottoporsi volontariamente al dolore del rimorso, per estirparne a poco a poco la causa. Solo così la religione si distingue intimamente dalla superstizione: questa non induce nell'animo il rispetto pel sublime, ma la paura e l'angoscia davanti all'essere onnipotente, dalla cui volontà l'uomo spaventato si vede abbattuto, senza però rispettarlo; da che non possono nascere, invece di una religione della condotta buona, se non pratiche propiziatrici ed insinuanti.

La sublimità non risiede dunque in nessuna cosa della natura, ma soltanto nell'animo nostro, quando possiamo sentire di esser superiori alla natura che è in noi, e perciò anche alla natura che è fuori di noi (in quanto ha influsso su di noi). Tutto ciò che suscita in noi questo sentimento, e quindi la potenza della natura che provoca le nostre forze, si chiama (sebbene impropriamente) sublime; e solo supponendo questa idea in noi, e relativamente ad essa, siamo capaci di giungere all'idea della sublimità di quell'essere, il quale produce in noi un'intima stima, non solamente con la potenza che mostra nella natura, ma ancor più con la facoltà, che è in noi, di giudicare la natura medesima senza timore, e di concepire la nostra destinazione come sublime rispetto ad essa.

§ 29. — *Della modalità del giudizio sul sublime della natura.*

Vi è un'infinità di cose della bella natura, per le quali presumiamo l'accordo del nostro giudizio con quello di ciascun altro, e, senza molto ingannarci, possiamo anche aspettarlo; ma dal nostro giudizio sul sublime della natura non ci possiamo promettere così facilmente il con-

senso altrui. Pare difatti che, per pronunziare un giudizio su questa eccellenza degli oggetti naturali, sia necessaria una coltura molto maggiore, non soltanto del Giudizio estetico, ma anche delle facoltà conoscitive che vi stanno a fondamento.

La disposizione dell'animo al sentimento del sublime esige nell'animo stesso una capacità per le idee, perchè appunto dalla insufficienza della natura rispetto alle idee e, solo quando si ammetta tale insufficienza, dallo sforzo dell'immaginazione per considerare la natura come uno schema per le idee, deriva quel terribile della sensibilità, che è nel tempo stesso attraente: è un impero che la ragione esercita sulla sensibilità per estenderla in modo da farla adeguata al proprio dominio (il dominio pratico), e per farle intraveder l'infinito, che è per essa un abisso. In realtà ciò che noi, preparati dalla coltura, chiamiamo sublime, senza lo sviluppo delle idee morali è per l'uomo rozzo semplicemente terribile. Questi, in quelle manifestazioni dell'impero devastatore della natura e della sua grande potenza, di fronte a cui il potere proprio si riduce a niente, non vedrà che la miseria, il pericolo, l'affanno, che colpirebbero l'uomo che vi sarebbe esposto. Così, quel buono e peraltro intelligente contadino savoiardo (di cui parla il signor di S a u s s u r e) [1], chiamava pazzi senz'altro tutti gli amatori delle alte montagne. E chi sa se egli avrebbe avuto tanto torto nel caso che quell'osservatore avesse affrontato i pericoli cui si esponeva, soltanto, come la maggior parte dei viaggiatori, per curiosità o per darne un giorno qualche patetica descrizione? Ma lo scopo suo era l'istruzione degli uomini; e quest'uomo eccellente aveva inoltre, e comunicava ai lettori dei suoi viaggi, il sentimento che eleva l'anima.

Ma, se il giudizio sul sublime della natura (più che quello sul bello) esige una certa coltura, esso non è pro-

---

1 HOR. BEN. DE SAUSSURE (1740-1799), naturalista ginevrino, celebre per aver fatto pel primo l'ascensione del Monte Bianco [T.].

dotto originariamente dalla coltura stessa, nè è introdotto nella società da una semplice convenzione; ha il suo fondamento nella natura umana, in qualche cosa che si può supporre ed esigere da ognuno insieme con l'intelligenza ordinaria, vale a dire la disposizione al sentimento per le idee (pratiche), cioè al sentimento morale.

Su ciò si fonda la necessità che noi attribuiamo al giudizio del sublime, quando esigiamo l'accordo del giudizio altrui col nostro. Difatti, allo stesso modo che accusiamo di mancanza di gusto colui che resta indifferente davanti a un oggetto naturale che noi troviamo bello, diciamo che manca di sentimento chi non si commuove per ciò che noi dichiariamo sublime. Da tutti esigiamo il consenso nei due casi e, se v'è bisogno di una coltura, in tutti la supponiamo: con questa differenza soltanto, che nel primo caso, poichè l'immaginazione è riferita semplicemente all'intelletto in quanto facoltà dei concetti, esigiamo il consenso da ognuno, senz'altro; mentre nel secondo, essendo l'immaginazione riferita alla ragione in quanto facoltà delle idee, esigiamo il consenso sotto una condizione soggettiva (ma che ci crediamo autorizzati a supporre in ognuno), cioè il sentimento morale, e così attribuiamo la necessità anche a quest'altro giudizio estetico.

Questa modalità dei giudizii estetici, cioè la necessità che loro è propria, costituisce uno dei punti capitali della critica del Giudizio. Perchè questa qualità ci scopre in essi un principio *a priori*, e li trae fuori dalla psicologia empirica nella quale resterebbero sepolti tra i sentimenti del piacere e del dolore (col solo epiteto insignificante di sentimenti più delicati), per riportarli, e con essi la facoltà del giudizio, a quei sentimenti che hanno a fondamento principii *a priori*, e farli rientrare come tali nella filosofia trascendentale.

OSSERVAZIONE GENERALE SULL'ESPOSIZIONE DEI GIUDIZII ESTETICI RIFLETTENTI

Riguardo al sentimento di piacere un oggetto dev'essere riportato o al piacevole, o al bello, o al sublime, o al buono (assoluto) *(jucundum, pulchrum, sublime, honestum)*.

Il piacevole, in quanto motivo delle inclinazioni, è sempre della stessa specie, qualunque sia la sua origine, e per quanto siano specificamente diverse le rappresentazioni (del senso e della sensazione, oggettivamente considerate). Così, quando si tratta di giudicare dell'influsso del piacevole sull'animo, non si guarda se non al numero dei piaceri (simultanei e successivi) e, per così dire, alla massa delle sensazioni piacevoli, la quale non si può concepire se non come quantità. Il piacevole non produce alcuna cultura, ma appartiene al semplice godimento. — Il bello, invece, esige la rappresentazione di una certa qualità dell'oggetto, che si può anche rendere intelligibile e riportare a concetti (sebbene ciò non si faccia nel giudizio estetico): coltiva l'animo, richiamando l'attenzione sulla finalità del sentimento di piacere. — Il sublime consiste puramente nella relazione in cui si giudica il sensibile, nella rappresentazione della natura, come atto ad un possibile uso soprasensibile. — Il buono assoluto, considerato oggettivamente nel sentimento che ispira (come oggetto del sentimento morale), in quanto è capace di determinare le facoltà del soggetto per via della rappresentazione d'una legge assolutamente neccessaria, si distingue principalmente per la modalità di una necessità fondata su concetti *a priori*; la quale non solo chiede, ma impone il consenso ad ognuno, e per se stessa non appartiene al Giudizio estetico, ma al Giudizio intellettuale puro; non è affermata da un giudizio riflettente, ma

da un giudizio determinante, e non è riferita alla natura, ma alla libertà. Ma la *determinabilità del soggetto* mediante quest'idea, e di un soggetto che può trovare *ostacoli* in se stesso, nella propria sensibilità, e pure sentire la sua superiorità su tali ostacoli, superandoli in quanto *modificazioni del proprio stato*, — il sentimento morale, insomma, è legato col Giudizio estetico, e con le sue *condizioni formali*, in quanto è possibile rappresentarsi anche esteticamente la legalità di un'azione compiuta per dovere, cioè come sublime o bella, senza alterare la sua purità: la qual cosa non si avrebbe se la si volesse congiungere con un legame naturale al sentimento del piacevole.

Se si vuole il risultato di tutta la precedente esposizione delle due specie di giudizii estetici, si avranno le seguenti brevi definizioni:

Bello è ciò che piace nel semplice giudizio (e quindi non per mezzo della sensazione dei sensi, secondo un concetto dell'intelletto). Segue naturalmente che debba piacere senza interesse.

Sublime è ciò che piace immediatamente per la sua opposizione all'interesse dei sensi.

Queste due, in quanto definizioni di giudizi estetici universalmente valevoli, si riferiscono a principii soggettivi: nell'uno alla sensibilità che favorisce l'intelletto contemplativo, nell'altro alla sensibilità stessa che contrasta coi fini della ragion pratica; e nondimeno i due giudizii, riuniti nello stesso soggetto, sono finali rispetto al sentimento morale. Il bello ci prepara ad amar qualche cosa, anche la natura, senza interesse; il sublime a stimarla, anche contro il nostro interesse (sensibile).

Si può definire così il sublime: è un oggetto (della natura) *la cui rappresentazione determina l'animo a concepire come un'esibizione d'idee l'impossibilità di raggiungere la natura.*

Letteralmente, e dal punto di vista logico, le idee non possono essere esibite. Ma, quando noi, nell'intuizione

della natura, estendiamo (matematicamente o dinamicamente) la nostra facoltà rappresentativa empirica, interviene infallibilmente la ragione, come facoltà dell'indipendenza della totalità assoluta, a produrre uno sforzo (sebbene inutile) dell'animo, allo scopo di rendere adeguata alle idee la rappresentazione sensibile. Questo sforzo, e il sentimento dell'impotenza dell'immaginazione a raggiungere l'idea, costituiscono essi stessi un'esibizione della finalità soggettiva del nostro animo nell'uso dell'immaginazione circa la sua destinazione soprasensibile, e ci costringono a *pensare* soggettivamente la natura stessa nella sua totalità come esibizione di qualcosa di soprasensibile, senza che questa esibizione possa essere *oggettivamente* prodotta.

Noi, difatti, siamo presto convinti che alla natura, nello spazio e nel tempo, manca l'incondizionale, e quindi anche l'assoluta grandezza, la quale nondimeno è richiesta anche dalla ragione più ordinaria. E appunto ciò ci ricorda che noi abbiamo da fare soltanto con una natura fenomenica; la quale dev'esser considerata come semplice esibizione di una natura in sè (di cui la ragione possiede l'idea). Ma quest'idea del soprasensibile, che noi non determiniamo ulteriormente, in modo che possiamo soltanto *pensare* la natura come sua esibizione, ma non *conoscerla* come tale, è suscitata in noi da un oggetto, il giudizio estetico del quale estende l'immaginazione fino agli ultimi limiti, sia della sua estensione (matematicamente), sia della sua potenza sull'animo (dinamicamente), e ciò col fondarsi sul sentimento di una destinazione dell'animo stesso (sul sentimento morale), la quale trascende del tutto il dominio dell'immaginazione, rispetto a cui la rappresentazione dell'oggetto è giudicata come soggettivamente finale.

In realtà è impossibile concepire un sentimento pel sublime della natura, senza legarvi una disposizione dell'animo simile a quella che è propria del sentimento morale; e, sebbene il piacere immediato pel bello naturale

supponga e coltivi una certa liberalità nel modo di pensare, cioè l'indipendenza del piacere dal semplice godimento sensibile, la libertà qui sta piuttosto nel giuoco che in una occupazione regolare; mentre quest'ultima è il carattere proprio della moralità umana, in cui la ragione fa necessariamente violenza alla sensibilità; soltanto che nel giudizio estetico sul sublime questa violenza ce la rappresentiamo come esercitata dall'immaginazione stessa, in quanto strumento della ragione.

Il piacere pel sublime della natura è perciò soltanto negativo (mentre quello pel bello è positivo), vale a dire è il sentimento dell'immaginazione che si priva da sè della propria libertà e si determina conformemente a un'altra legge, che non è quella del suo uso empirico. In tal modo, l'immaginazione raggiunge un'estensione e una potenza maggiore di quella che ha sacrificata, ma di cui il principio le è ignoto, mentre sente però il sacrifizio o la privazione e, nel tempo stesso, la causa cui è sottomessa. Lo stupore che confina con lo spavento, il raccapriccio e il sacro orrore che prova lo spettatore alla vista di montagne che si elevano fino al cielo, di profondi abissi in cui le acque si precipitano furiose, di una profonda solitudine che ispira tristi meditazioni, etc., quando egli si senta al sicuro, non costituiscono un timore effettivo; sono una prova cui è sottoposta la nostra immaginazione affinchè la conosciamo meglio nella sua potenza, e perchè all'emozione prodotta da tali spettacoli si accompagni la calma spirituale, e ci sentiamo superiori alla natura in noi e fuori di noi, in quanto può avere influenza sul sentimento del nostro benessere. L'immaginazione, difatti, quando opera secondo la legge dell'associazione, fa dipendere dal fisico lo stato di soddisfazione; quando opera, invece, secondo principii dello schematismo del Giudizio (per conseguenza, quando si subordina alla libertà), è uno strumento della ragione e delle sue idee, e come tale è una potenza che afferma la nostra indipendenza contro gli influssi naturali, abbassa ed impiccolisce ciò che è grande

secondo natura, e pone l'assoluta grandezza solo nella propria destinazione (vale a dire in quella del soggetto). Questa riflessione del Giudizio estetico, diretta ad adeguare l'immaginazione alla ragione (senza però un concetto determinato di quest'ultima), rappresenta l'oggetto come soggettivamente finale, in virtù della sconcordanza oggettiva medesima, che è tra l'immaginazione nella sua estensione massima e la ragione (come facoltà delle idee).

Qui bisogna badare a ciò che già prima è stato ricordato, che cioè nell'estetica trascendentale del Giudizio si parla unicamente di giudizii estetici puri, e che quindi gli esempii non possono esser presi da quegli oggetti naturali belli o sublimi, i quali presuppongono il concetto di uno scopo; perchè allora i giudizii o sarebbero teleologici, o sarebbero fondati sulle semplici sensazioni di un oggetto (piacere o dolore), e perciò la finalità nel primo caso non sarebbe estetica, e nel secondo non sarebbe puramente formale. Così, quando si dice sublime il cielo stellato, non è necessario, per giudicarlo tale, di avere il concetto di mondi abitati da esseri ragionevoli, di vedere, in quei punti luminosi di cui è pieno lo spazio sopra di noi, i soli di quei mondi moventisi sulle loro orbite tracciate adeguatamente al loro scopo; basta semplicemente considerarlo come si vede, quale una immensa volta che comprende tutto; e solo in questa rappresentazione possiamo riporre la sublimità che è attribuita all'oggetto da un puro giudizio estetico. Allo stesso modo non dobbiamo rappresentarci l'oceano quale lo pensiamo in quanto siamo ricchi di svariate conoscenze (che non stanno però nell'intuizione immediata), vale a dire come un vasto regno di esseri acquatici, come un grande serbatoio d'acqua pei vapori che impregnano l'aria di nuvole a vantaggio della terra, o come un elemento che, pur dividendo le parti del mondo, rende possibile tra esse la massima comunicazione; perchè questi sono veri giudizii teleologici. Per poterlo trovar sublime, bisogna rappresentarselo semplicemente come fanno i poeti, secondo ciò che ci mostra la

vista: per esempio, quando è calmo, come un chiaro specchio d'acqua limitato soltanto dal cielo; quando è tempestoso, come un abisso che minaccia d'inghiottir tutto. Lo stesso deve dirsi del sublime e del bello nella figura umana, in cui fondamento del nostro giudizio non devono essere i concetti dei fini cui son destinate le varie parti che la compongono, e l'accordo delle parti coi fini medesimi non deve influire sul nostro giudizio estetico (che cesserebbe d'esser puro), sebbene sia una condizione necessaria pel piacere estetico, che le parti non contrastino coi loro fini. La finalità estetica è la legalità del Giudizio nella sua libertà. Il piacere che deriva dall'oggetto dipende dalla relazione in cui vogliamo porre l'immaginazione, sempre a condizione però che essa mantenga da sè l'animo in una libera occupazione. Quando invece il giudizio è determinato da qualcos'altro, una sensazione dei sensi o un concetto dell'intelletto, esso, pur essendo legittimo, non è più il giudizio di una libera facoltà di giudicare.

Quando, dunque, si parla di bellezza o sublimità intellettuale, in primo luogo non si adoperano espressioni del tutto esatte, perchè la bellezza e la sublimità sono modi di rappresentazione estetica che non si troverebbero in noi se fossimo soltanto pure intelligenze (o anche se immaginiamo di esser tali); in secondo luogo, sebbene entrambe, come oggetto di un piacere intellettuale (morale), siano conciliabili col piacere estetico in quanto non riposano sopra alcun interesse, tuttavia la conciliazione è difficile, perchè allora esse debbono produrre un interesse; e ciò, se l'esibizione deve accordarsi col piacere del giudizio estetico, non avverrebbe nel giudizio se non mediante un interesse sensibile congiunto con l'esibizione, e però a danno della finalità intellettuale, che perderebbe la sua purità.

L'oggetto di un puro ed incondizionato piacere intellettuale è la legge morale con la potenza che essa esercita in noi su tutti i motivi dell'animo che la precedono; e poichè questa potenza non si rende esteticamente cono-

scibile se non mediante sacrifizi (con una privazione, che è però a vantaggio della libertà interna, e ci scopre la profondità non scandagliabile di questa facoltà soprasensibile, con tutte le sue conseguenze che si estendono all'infinito), il piacere dal punto di vista estetico (relativamente alla sensibilità) è negativo, cioè contrario all'interesse dei sensi, ma è positivo e legato con un interesse dal punto di vista intellettuale. Da ciò segue che il bene intellettuale o finale in se stesso (il bene morale), quando è giudicato esteticamente, dovrebbe essere rappresentato piuttosto come sublime che come bello, in modo da suscitare più il sentimento della stima (la quale disdegna le attrattive) che un sentimento d'amore e familiare inclinazione; perchè la natura umana non si concilia da sè con quel bene, ma soltanto per via dell'impero, che la ragione esercita sulla sensibilità. Reciprocamente, ciò che diciamo sublime nella natura fuori di noi, o in noi (per esempio, certi affetti), non è rappresentato se non come una potenza dell'animo ad elevarsi per mezzo dei principii morali al disopra degli ostacoli della sensibilità, ed è perciò interessante.

Voglio indugiare un poco su quest'ultimo punto. L'idea del bene congiunta con un affetto si dice entusiasmo. Questo stato dell'animo sembra talmente sublime, da far dire comunemente che senza di esso niente di grande può essere compiuto. Ma ogni affetto[1] è cieco, o nella scelta del suo scopo, o, quand'anche questo sia dato dalla ragione, nel conseguimento di esso; perchè è un movimento dell'animo che ci rende incapaci della libera riflessione sui principii secondo i quali ci dobbiamo determinare.

---

1 Gli affetti sono specificamente distinti dalle passioni. I primi si riferiscono solo al sentimento, le seconde appartengono alla facoltà di desiderare, e sono inclinazioni che rendono difficile o impossibile ogni determinazione della volontà per mezzo di principii. I primi sono impetuosi ed irriflessi, le seconde durevoli e riflesse: così il risentimento, come collera, è un'affezione, e come odio (desiderio di vendetta) è una passione. La passione non può essere chiamata sublime mai e in nessuna relazione; perchè, se la libertà spirituale è impedita nell'affetto, nella passione è soppressa addirittura.

Esso non può dunque meritare in alcun modo una soddisfazione della ragione. Tuttavia, considerato esteticamente, l'entusiasmo è sublime, perchè è una tensione delle forze prodotte da idee, le quali danno all'animo una spinta di gran lunga più potente e durevole dell'incitamento che deriva da rappresentazioni sensibili. Ma, (e ciò sembra strano) anche l'indifferenza affettiva *(apatheia, flegma in significatu bono)* di un animo che segue rigorosamente i suoi principii immutabili, è sublime, e in una maniera singolare, perchè ha dalla sua anche la soddisfazione della ragione. Questo stato spirituale si dice nobile; e tale espressione si applica poi anche alle cose, come per esempio a un edifizio, ad un abito, a un modo di scrivere, al portamento della persona, etc., quando queste cose suscitano meno lo stupore (cioè l'affetto prodotto dalla novità superante l'aspettazione), che l'ammirazione (cioè una meraviglia la quale non cessa col venir meno della novità); il che avviene quando le idee, nella loro esibizione, si accordano, senza scopo e senz'arte, col piacere estetico.

Ogni affetto del genere valoroso, vale a dire che eccita la coscienza delle nostre forze a superare ogni resistenza *(animi strenui)*, è esteticamente sublime, come per esempio la collera, e perfino la disperazione (quella in cui domina la rivolta, non l'abbattimento). Ma l'affetto del genere languido, che fa oggetto di pena lo sforzo del resistere *(animum languidum)*, non ha in sè niente di nobile, e può esser riportato al bello del genere sensibile. Le emozioni, che si possono rinforzare fino a diventare affetti, sono dunque molto differenti. Sono emozioni forti e sono emozioni tenere. Queste ultime, quando si elevano ad essere affetti, non valgono a niente; la tendenza ad esse si dice sensibilità. Un dolore che deriva dalla compassione, e non vuol essere consolato, o il dolore a cui ci abbandoniamo volontariamente, quando siamo colpiti da mali immaginarii, che per un'illusione della fantasia consideriamo come reali, sono segni e fattori d'un'anima tenera, ma nel tempo stesso debole, che mostra un suo

lato bello, e se può chiamarsi fantastica, non si dirà mai dotata di entusiasmo. Quei romanzi, quei drammi lagrimosi, quegli insipidi precetti morali, i quali giuocano con quelli che si dicono (a torto) sentimenti nobili, ma che in realtà ammolliscono il cuore, lo rendono insensibile alla severa legge del dovere, incapace d'ogni stima per la dignità umana nella nostra persona, pel dritto degli uomini (che è ben diverso dalla loro felicità), e, in genere, incapace di ogni fermo principio; perfino quelle prediche religiose, che ci raccomandano pratiche basse e vili, le quali ci fanno perdere ogni fiducia nel nostro potere di resistere al male, invece di ispirarci la ferma risoluzione di esercitare le forze che ancora ci restano, malgrado la nostra fragilità, a vincere le inclinazioni; la falsa umiltà, che del disprezzo di se stesso, d'un pentimento lamentoso ed ipocrita, d'una disposizione d'animo puramente passiva, fa i mezzi unici per riuscire grati all'essere supremo: son tutte cose, queste, che non convengono punto a ciò che si può riguardare come la bellezza, e tanto meno a ciò che è da considerarsi come la sublimità dell'animo.

Ma anche i movimenti impetuosi dell'animo — o siano congiunti con idee religiose in ciò che si dice edificazione, ovvero, in quanto diretti soltanto alla cultura, siano congiunti con idee che contengono un interesse sociale, — per quanto anche diano uno slancio all'immaginazione, non possono pretendere in alcun modo all'onore di una esibizione sublime, se non lasciano dietro di sè una disposizione d'animo, che, sia pure indirettamente, abbia influsso sulla coscienza delle proprie forze e sulla decisione a ciò che include una finalità intellettuale pura (il soprasensibile). Perchè altrimenti tutti questi movimenti si riportano alle emozioni che son gradite in vista della salute. Il languore piacevole, che segue ad una scossa prodotta dal giuoco degli affetti, è un godimento del benessere, che risulta dal ristabilimento dell'equilibrio delle diverse forze vitali; qualche cosa che, infine, somiglia a ciò che trovano tanto piacevole i voluttuosi orientali, quando si

fanno strofinare il corpo, premere e piegare dolcemente tutti i muscoli e le articolazioni; con la sola differenza che nel primo caso la causa motrice è in gran parte in noi, mentre nel secondo è interamente fuori. Qualcuno crede di esser rimasto edificato da una predica, in cui non v'è nulla di edificante (non vi è alcun sistema di massime buone), e qualche altro pensa di essere stato migliorato da una tragedia, mentre è contento soltanto di avere scacciata felicemente la noia. Sicchè il sublime deve sempre riferirsi alla maniera di pensare, cioè alle massime che stabiliscono la superiorità dell'elemento intellettuale e delle idee della ragione sulla sensibilità.

Non è da temere che il sentimento del sublime abbia da perdere qualcosa per questo modo astratto d'esibizione, che è del tutto negativo riguardo al sensibile; perchè, sebbene l'immaginazione non trovi nulla al di là del sensibile cui possa attaccarsi, essa si sente illimitata appunto per questa soppressione dei suoi confini: e, per conseguenza, quell'astrazione è un'esibizione dell'infinito, la quale appunto perciò, è vero, non può esser mai altro che negativa, ma estende l'anima. Forse non v'è nel libro delle leggi degli ebrei un passo più sublime di questo comandamento: « Tu non ti farai alcuna immagine o figura di ciò che è in cielo, o in terra, o sotto la terra, etc. ». Questo solo precetto può spiegare l'entusiasmo che sentiva il popolo ebreo per la propria religione, nel suo periodo migliore, quando si paragonava con gli altri popoli; può spiegare quella fierezza che ispira la religione di Maometto. Lo stesso vale per la rappresentazione della legge morale e per la nostra disposizione alla moralità. È perfettamente assurdo temere che, togliendo a questa legge tutto ciò che la può raccomandare ai sensi, essa non riceverebbe altro che un'approvazione fredda e languida, e non produrrebbe in noi alcun moto od emozione. È proprio il contrario, perchè quando i sensi non hanno più nulla davanti a sè, e resta tuttavia l'idea della moralità, che non si può nè disconoscere nè abolire, sarebbe piuttosto

necessario moderare lo slancio di un'immaginazione illimitata, per impedirle di abbandonarsi all'entusiasmo, anzichè, temendo dell'impotenza di quell'idea, apprestarle aiuti con immagini ed apparati puerili. È perciò che i governi hanno concesso volentieri alle religioni di provvedersi riccamente di apparati, cercando così di togliere ai sudditi la pena, ma nel tempo stesso il potere, di estendere le forze dell'anima al di là dei limiti loro arbitrariamente imposti, a fine di poterli trattare più agevolmente come puramente passivi.

Questa esibizione pura, semplicemente negativa, della moralità, e che eleva l'anima, impedisce invece il pericolo del fanatismo, che consiste nell'illusione di voler vedere qualche cosa al di là dei limiti della sensibilità, cioè nel sognare secondo principii (vaneggiare con la ragione); appunto perchè l'esibizione non è se non puramente negativa. L'impenetrabilità dell'idea della libertà rende impossibile, difatti, ogni esibizione positiva; ma la legge morale è in noi un principio sufficiente e originale di determinazione, che non ci permette di aver riguardo a qualche altro principio. Se l'entusiasmo può paragonarsi al delirio, il fanatismo può esser ragguagliato alla demenza, che può meno di ogni altra cosa accordarsi col sublime, perchè è profondamente ridicola. Nell'entusiasmo, in quanto affetto, l'immaginazione è senza freno; nel fanatismo, in quanto passione radicata e coltivata, è senza regola. Il primo è un accidente passeggiero, che colpisce qualche volta anche l'intelligenza più sana; il secondo è una malattia, che sconvolge l'intelligenza.

La semplicità (la finalità senz'arte) è come lo stile della natura nel sublime, e quindi della moralità, che è una seconda natura (soprasensibile), di cui conosciamo solo le leggi, senza poter raggiungere con l'intuizione quella facoltà soprasensibile che, in noi stessi, contiene il principio di questa legislazione.

Sebbene così il piacere del bello come quello del su-

blime non soltanto si differenzino dagli altri giudizii estetici per la loro universale comunicabilità, ma appunto per questa loro proprietà includano un interesse relativamente alla società (in cui sono condivisi); è da notare che tuttavia si considera come qualcosa di sublime lo astrarsi da ogni società, quando ciò sia fatto in virtù di idee superiori ad ogni interesse sensibile. Esser sufficiente a se stesso, non aver quindi bisogno della società, senza essere però antisocievole, cioè senza fuggirla, è qualcosa che si avvicina al sublime, come ogni liberazione da bisogni. Al contrario, il fuggire gli uomini perchè si odiano, per misantropia, o per antropofobia, perchè si considerano come nemici (paura degli uomini), è cosa odiosa e disprezzabile insieme. Vi è nondimeno una specie di misantropia (detta così molto impropriamente), di cui la disposizione si trova con l'invecchiare in molti uomini di animo buono; è uno stato d'animo, che non lascia a desiderare riguardo alla benevolenza, perchè è abbastanza filantropico, ma che è ben lungi dal trovar piacere nella compagnia degli uomini, per effetto di una lunga e triste esperienza; di ciò sono segni la tendenza alla solitudine, il fantastico desiderio d'una terra lontana, ed anche (nei giovani) il sogno di una felicità su di un'isola sconosciuta al resto del mondo, ove si passi la vita con una piccola famiglia, — sogno che sanno così bene sfruttare i romanzieri e i poeti di *robinsonate*. La falsità, l'ingratitudine, l'ingiustizia, la puerilità in quei fini che da noi stessi sono tenuti per grandi e importanti, e nel conseguimento dei quali gli uomini si fanno reciprocamente tutti i mali immaginabili, stanno in tale contrasto con l'idea di ciò che gli uomini potrebbero essere, se volessero, e con l'ardente desiderio che abbiamo di vederli migliori, che, per non odiarli, poichè amarli non si può, pare un piccolo sacrificio la rinunzia di tutti i piaceri sociali. Quella tristezza, che non ci deriva dal vedere il male che il destino assegna agli altri uomini (e che è causata dalla simpatia), ma quella che nasce dal male che gli uomini

si fanno tra loro (e che si fonda sull'antipatia dei principii), è sublime perchè riposa sopra idee, mentre la prima non può essere altro che bella. — Quello scrittore non meno spiritoso che profondo che è Saussure, nella descrizione del suo viaggio alle Alpi, dice del Bonhomme, un monte della Savoia, che « vi domina una certa tristezza insignificante ». Egli conosceva dunque anche una tristezza interessante, come quella ispirata dalla vista di una solitudine, in cui gli uomini ben potrebbero ridursi per non udire e sperimentare più nulla del mondo, ma non inospite al punto da non offrir loro che un miserrimo ricovero. — Faccio questa osservazione soltanto per ricordare che anche la tristezza (non la costernazione) può essere considerata tra le affezioni forti, quando abbia fondamento in idee morali; quando invece riposa sulla simpatia, e come tale, è anche amabile, appartiene semplicemente alle affezioni tenere: e perchè da ciò si noti che lo stato d'animo soltanto nel primo caso è sublime.

Per vedere a che cosa conduce un'esposizione puramente empirica del sublime e del bello, si può paragonare con la precedente esposizione trascendentale dei giudizii estetici quella fisiologica, come l'hanno elaborata Burke e, presso di noi, molti uomini d'ingegno. Burke[1], che merita di essere considerato come l'autore più importante di questo genere di ricerche, arriva per tale via al seguente risultato (p. 223 della sua opera): « il sentimento del sublime si fonda sulla tendenza alla propria conservazione e sul timore, vale a dire su di un dolore, il quale, poichè non arriva allo sconcerto reale delle parti del corpo, produce dei movimenti, che, liberando i vasi sottili o grossi

[1] Vedi la traduzione tedesca del suo scritto: *Ricerche filosofiche sull'origine dei nostri concetti del bello e del sublime*, Riga, Hartknoch, 1773 *(Nota di Kant)*; trad. ital., Milano, 1804 [T.].

da ingorghi pericolosi e molesti, son capaci di suscitare emozioni piacevoli, non un vero piacere, ma una specie di orrore piacevole, una certa calma mista allo spavento ». Il bello, che egli fonda sull'amore (da cui però vuole esclusi i desiderii), lo riduce a (pp. 251-252): « l'allentamento e rilassamento delle fibre del corpo, e quindi un intenerimento, una dissoluzione, un illanguidimento, un soggiacere, un morire, uno struggersi dal piacere ». E conferma questa specie di definizione non soltanto coi casi in cui il sentimento del bello o del sublime può essere suscitato in noi dall'immaginazione congiunta con l'intelletto, ma anche con quelli in cui la causa determinante è una sensazione. — Come osservazioni psicologiche queste analisi dei fenomeni del nostro animo sono straordinariamente belle e forniscono ricca materia alle più gradite ricerche dell'antropologia empirica. Non si può negare, egualmente, che tutte le nostre rappresentazioni, siano esse oggettivamente soltanto sensibili, o interamente intellettuali, possono essere soggettivamente congiunte col piacere e col dolore, per quanto anche l'uno e l'altro siano inavvertiti (perchè tutte quante affettano il sentimento della vita, e nessuna, in quanto è una modificazione del soggetto, può essere indifferente); che, come affermava Epicuro, il piacere e il dolore, infine, sono sempre corporali, anche se provengano dall'immaginazione o perfino da rappresentazioni intellettuali: la vita, senza il sentimento dell'organismo corporale, è la semplice coscienza dell'esistenza, ma non sentimento di benessere e di malessere, vale a dire dell'esercizio facile o intralciato delle forze vitali; l'animo per sè solo è tutto vita (il principio stesso della vita), e gli ostacoli o le facilitazioni debbono essere cercati fuori d'esso, ma sempre nell'uomo, e quindi nel legame dell'animo col corpo.

Ma, se il piacere, che è dato da un oggetto, si fa dipendere dal fatto che questo produce una soddisfazione per via di attrattive od emozioni, non si può esigere da nessun altro il consenso nel giudizio che noi pronun-

siamo; perchè allora ciascuno consulta ragionevolmente il suo sentimento particolare. Ma allora cessa anche interamente ogni disputa sul gusto; l'esempio, che danno gli altri con l'accordo accidentale dei loro giudizii, dovrebbe diventare un precetto pel nostro consenso, e contro questo principio noi probabilmente resisteremmo, facendo appello al naturale dritto di sottoporre al nostro proprio sentimento, e non a quello degli altri, un giudizio che riposa sul sentimento immediato del proprio benessere.

Se dunque il giudizio di gusto non deve avere un valore egoistico, ma necessariamente un valore pluralistico, secondo la sua intima natura, cioè per se stesso, e non per gli esempi che gli altri danno del loro gusto; e se deve essere apprezzato come tale che possa esigere che ognuno debba approvarlo; bisogna che abbia a fondamento qualche principio *a priori* (oggettivo o soggettivo che sia), al quale non si può mai arrivare con l'osservazione delle leggi empiriche delle modificazioni dell'animo, perchè queste leggi ci fanno conoscere soltanto come si giudica, ma non ci prescrivonò come si deve giudicare, e in modo che il precetto sia anche incondizionato; il che è presupposto dai giudizii di gusto, i quali esigono che il piacere sia immediatamente legato con una rappresentazione. Sicchè l'esposizione empirica dei giudizii estetici può esser fatta da principio, per preparare il materiale d'una investigazione superiore, ma è possibile l'esame trascendentale di questa facoltà, ed appartiene essenzialmente alla critica del gusto. Poichè se il gusto non avesse principii *a priori*, sarebbe impossibile che giudicasse il giudizio altrui, approvandolo o biasimandolo, anche solo con una certa apparenza di ragione.

Ciò che resta dell'analitica del Giudizio estetico contiene prima di tutto la

Deduzione dei giudizii estetici puri.

§ 30. — *La deduzione dei giudizii estetici sugli oggetti della natura non si può applicare a ciò che in questa chiamiamo sublime, ma soltanto al bello.*

La pretesa di un giudizio estetico alla validità universale, in quanto esso deve fondarsi su qualche principio *a priori*, abbisogna di una deduzione (legittimazione), la quale deve essere aggiunta all'esposizione del giudizio, quando questo riguarda il piacere o il dispiacere circa la forma dell'oggetto. Tali sono i giudizii di gusto sul bello naturale. In essi, difatti, la finalità è fondata nell'oggetto e nella sua figura, sebbene essa non denoti un rapporto dell'oggetto dato con altri secondo concetti (per costituire un giudizio di conoscenza), ma concerna in generale soltanto l'apprensione della sua forma, in quanto questa riesce adeguata, nel nostro animo, così alla facoltà dei concetti, come a quella dell'esibizione dei medesimi (la quale è identica con la facoltà dell'apprensione). Si possono proporre perciò diverse questioni anche relativamente al bello naturale, le quali concernono la causa di questa finalità delle sue forme: per es., come si potrebbe spiegare che la natura abbia profusa dovunque la bellezza con tanta prodigalità, perfino nel fondo dell'oceano, dove solo raramente penetra l'occhio umano (solo pel quale, tuttavia, la bellezza sussiste).

Solo il sublime della natura, — quando il nostro sia un giudizio estetico puro, e non comprenda concetti di perfezione in quanto finalità oggettiva, che lo renderebbero un giudizio teleologico, — può essere considerato come informe o senza figura, e nondimeno quale oggetto d'un piacere puro, col mostrare una finalità soggettiva della rappresentazione data; per cui si domanda se di un giu-

dizio estetico di questa specie si possa richiedere, oltre l'esposizione di ciò che in esso è pensato, anche una deduzione della sua pretesa a qualche principio *a priori* (soggettivo).

Ed è questa la risposta: il sublime della natura è chiamato così solo impropriamente, ed esso non dovrebbe essere attribuito con proprietà che soltanto al nostro modo di pensare, o piuttosto ai principii che lo determinano nella natura umana.

La coscienza di questo modo è soltanto occasionata dall'apprensione dell'oggetto informe e sproporzionato, il quale è usato per un fine soggettivo, ma non è giudicato finale in sè e per la sua forma (come *species finalis accepta, non data*). Perciò la nostra esposizione dei giudizii sul sublime della natura è stata, insieme, la loro deduzione. Poichè, difatti, analizzando la riflessione del Giudizio abbiamo trovato in essi un rapporto finale delle facoltà conoscitive, il quale deve stare *a priori* a fondamento della facoltà dei fini (la volontà), e perciò esso stesso è finale *a priori*; e questo è proprio la deduzione, vale a dire la legittimazione della pretesa di questi giudizii alla validità universale e necessaria.

Sicchè non abbiamo ad occuparci se non della deduzione dei giudizii di gusto, cioè di quelli sulla bellezza degli oggetti naturali, esaurendo così il compito della deduzione per tutto il Giudizio estetico.

§ 31. — *Del metodo della deduzione dei giudizii di gusto.*

L'obbligo della deduzione, cioè dell'accertamento della legittimità d'una certa specie di giudizii, non ha luogo se non quando il giudizio pretende alla necessità; e tale è anche il caso del giudizio che esige l'universalità soggettiva, vale a dire il consenso di ciascuno; pur non essendo un giudizio di conoscenza, ma solo un giudizio sul piacere o dispiacere che produce un oggetto dato: giu-

dizio che aspira ad una assoluta validità soggettiva, la quale non si fonda sopra alcun concetto della cosa perchè si tratta d'un giudizio di gusto.

Poichè in tal caso non si ha un giudizio di conoscenza, nè teoretico, che abbia a fondamento il concetto d'una natura in generale, fornito dall'intelletto, nè pratico (puro), fondato sull'idea della libertà, fornita *a priori* dalla ragione, e poichè per conseguenza, non è da legittimare *a priori* la validità di un giudizio che rappresenti ciò che una cosa è, o ciò che si deve fare per produrla; si dovrà dimostrare semplicemente, nel Giudizio in genere la validità universale di un giudizio particolare, il quale esprime la finalità soggettiva della rappresentazione empirica della forma d'un oggetto, per spiegare, così, come sia possibile che qualche cosa piaccia puramente nel giudizio (senza sensazione o concetto), e come il piacere di uno possa essere prescritto come regola agli altri, allo stesso modo che il giudizio di un oggetto in vista di una conoscenza in generale sottostà a regole universali.

Ora, se questa validità universale non si può derivare dal consenso comune e da un'inchiesta sul modo di sentire altrui, ma deve fondarsi sopra un'autonomia del soggetto che giudica del piacere (fornito da una data rappresentazione), cioè sul suo gusto, e senza esser derivata da concetti; un giudizio che possiede questa specie di validità — e tale è il giudizio di gusto — presenta una doppia qualità logica: in primo luogo la validità universale *a priori*, che non è però l'universalità logica secondo concetti, ma l'universalità d'un giudizio particolare, e in secondo luogo, una necessità (che deve sempre riposare su principii *a priori*), ma non dipende da alcuna prova *a priori*, di cui la rappresentazione possa costringere a quel consenso, che è richiesto ad ognuno dal giudizio di gusto.

Per la deduzione di questa singolare facoltà non si può se non analizzare queste due proprietà logiche per cui un

giudizio di gusto si distingue da tutti i giudizii di conoscenza, astraendo prima in esso da ogni contenuto, cioè dal sentimento di piacere, e paragonando semplicemente la sua forma estetica con la forma dei giudizii oggettivi qual'è prescritta dalla logica. Noi quindi esporremo prima queste proprietà caratteristiche del gusto, chiarendole con esempii.

§ 32. — *Prima proprietà del giudizio di gusto.*

Il giudizio di gusto determina il suo oggetto, per ciò che riguarda il piacere (in quanto bellezza), mediante la pretesa al consenso d'ognuno, come se il piacere fosse oggettivo.

Dire che questo fiore è bello val quanto esprimere la propria pretesa al piacere di ognuno. Il piacevole del suo odore non ha simili pretese. Ad uno piace, ad un altro dà alla testa. E che cosa si potrebbe presumere da ciò se non che la bellezza dovrebbe essere considerata come una proprietà dell'oggetto stesso, non regolata dalla diversità degli individui e dei loro organismi, ma su cui invece questi dovrebbero regolarsi, volendone giudicare? E nondimeno non è così. Perchè il giudizio di gusto consiste proprio nel chiamar bella una cosa soltanto per la sua proprietà di accordarsi col nostro modo di percepirla.

Inoltre, in quel giudizio che deve dar prova del gusto del soggetto, si esige che il soggetto stesso giudichi da sè, senza andare a tentoni tra i giudizii degli altri, per conoscere prima il loro piacere o dispiacere riguardo all'oggetto dato; e quindi si vuole che il suo giudizio sia pronunziato *a priori*, e non per imitazione, cioè perchè la cosa in effetti piace alla generalità. Si potrebbe pensare, è vero, che un giudizio *a priori* debba contenere un concetto dell'oggetto in cui è il principio della sua conoscenza; il giudizio di gusto però non si fonda sopra concetti, e non è mai un giudizio di conoscenza, ma soltanto estetico.

Un giovane poeta perciò non si lascerà rimuovere dalla convinzione che la sua poesia sia bella, nè dal giudizio del pubblico, nè da quello dei suoi amici; e se darà loro ascolto, ciò non sarà perchè il suo giudizio è cambiato, ma perchè, sebbene il pubblico abbia un gusto falso (almeno secondo il suo punto di vista), egli nel suo desiderio del plauso trova la ragione di accomodarsi (contro il suo giudizio stesso) con l'opinione comune. Solo più tardi, quando il suo Giudizio è fatto più raffinato dall'esercizio, egli rinunzierà volentieri al suo modo precedente di giudicare; come potrebbe fare per quei suoi giudizii che riposano interamente sulla ragione. Il gusto esige non altro che l'autonomia. Fare dei giudizii altrui il motivo dei proprii, sarebbe eterenomia.

Il vantare le opere degli antichi, e con ragione, come modelli, il chiamar classici i loro autori, il conferire a questi una certa nobiltà tra gli altri scrittori, tale che abbia il privilegio di dettar regole al popolo; tutto ciò pare che dimostri esservi delle sorgenti *a posteriori* del gusto, e contrastare all'autonomia di esso in ogni soggetto. Ma si potrebbe dire egualmente bene che gli antichi matematici, ritenuti finora come modelli, da non potersi trascurare, della massima solidità ed eleganza nel metodo sintetico, dimostrano in noi una ragione imitativa ed impotente a produrre da sè dimostrazioni rigorose per mezzo della costruzione dei concetti e con una forte intuizione. Non v'è alcun uso delle nostre facoltà, per quanto libero sia, compreso l'uso della ragione (che deve trarre tutti i suoi giudizii dalle comuni fonti *a priori*), il quale non darebbe luogo a tentativi difettosi, se ogni soggetto dovesse cominciare soltanto dalla sua rozza capacità naturale, se gli altri non lo avessero preceduto con le loro ricerche, non per fare dei loro successori semplici imitatori, ma per metterli col loro procedimento sulla via di cercare i principii in se stessi, e così seguire l'istesso cammino, e spesso uno migliore. Perfino nella religione, dove ognuno deve certo trarre da se stesso la regola della propria condotta,

perchè egli medesimo ne è responsabile e non può rigettare sugli altri, come a maestri o a predecessori, la colpa dei proprii errori, hanno meno efficacia i precetti generali, dati dai preti o dai filosofi, o che si possono trarre da se stesso, che un esempio di virtù e di santità rappresentato dalla storia, il quale non impedisce l'autonomia della virtù, fondata sulla vera ed originaria idea della moralità *(a priori)*, nè cambia questa in un meccanismo dell'imitazione. Seguire, che ha relazione con qualcosa che precede, non imitare, è la giusta espressione che designa l'influsso che possono avere sugli altri i prodotti di un autore esemplare; e ciò non significa altro che attingere alle stesse sorgenti da cui quegli attinse, e apprendere dai predecessori il modo che tennero nel produrre. Ma tra tutte le facoltà e i talenti il gusto, poichè il suo giudizio non è determinabile da concetti o precetti, è quello che più ha bisogno di esempii riguardo a ciò che nel progresso della coltura ha ottenuto il più durevole consenso, per non ridiventare incolto e ricadere nella rozzezza dei primi tentativi.

§ 33. — *Seconda proprietà del giudizio di gusto.*

Il giudizio di gusto non può essere determinato mediante prove, proprio come se fosse puramente soggettivo.

Se qualcuno non trova bello un edificio, una veduta, una poesia, quand'anco mille voci gliene gridino alto il valore, non si lascerà intimamente costringere al consenso. Ciò è da osservare in primo luogo. Egli potrà anche fingere che la cosa gli piace, per non essere trattato da uomo senza gusto; può perfino cominciare a dubitare di non aver coltivato sufficientemente il proprio gusto con la conoscenza di una quantità sufficiente di oggetti di una certa specie (come uno che, credendo di vedere in lontananza una foresta dove tutti gli altri vedono una

città, dubita del giudizio della propria vista). Egli però ha questa chiarezza, che l'accordo degli altri non fornisce, pel giudizio della bellezza, una prova valida; e che altri certamente possono vedere ed osservare per lui; e che se ciò che molti hanno visto in un certo modo, ed egli crede di aver visto diversamente, può esser per lui una prova sufficiente rispetto ad un giudizio teoretico, e quindi logico, ciò che è piaciuto agli altri non mai può servir di fondamento ad un giudizio estetico. Che se il giudizio altrui non ci persuade, potremo con ragione dubitare del nostro, ma non convincerci della sua inesattezza. Sicchè non v'è nessuna prova empirica per costringere in qualcuno il giudizio di gusto.

In secondo luogo, una prova *a priori* secondo regole definite, ancor meno può determinare il giudizio sulla bellezza. Se qualcuno mi fa sentire una sua poesia, o mi conduce ad uno spettacolo teatrale che non riesce a soddisfare il mio gusto, potrà bene invocare, per dimostrare la bellezza della sua poesia, Batteux, Lessing e altri critici del gusto più antichi e famosi, e tutte le regole da loro stabilite; forse alcuni punti, che proprio mi dispiacciono, si accorderanno benissimo con le regole della bellezza (come son date da quegli scrittori e riconosciute universalmente); ma io mi turo le orecchie, non voglio più sentire di principii e ragionamenti, ed ammetterò più volentieri che quelle regole dei critici siano false, o che almeno non era lì il caso di applicarle, anzichè ammettere che il mio giudizio debba lasciarsi determinare da prove *a priori*, se dev'essere un giudizio del gusto e non dell'intelletto o della ragione.

Pare che questa sia una delle principali ragioni per cui a questa facoltà estetica di giudicare sia stato apposto il nome di gusto. Perchè mi si possono enumerare tutti gli ingredienti che entrano in una pietanza, farmi notare che ognuno di essi mi piace, magnificarmi, anche con ragione, le qualità salutari di tale specie di cibo; ed io resto sordo a tutte queste ragioni, assaggio la pietanza

sulla mia lingua e sul mio palato, e da questi (non da principii generali) traggo il mio giudizio.

Il giudizio di gusto infatti è pronunziato sempre come un giudizio particolare sull'oggetto. L'intelletto, paragonando il giudizio dell'oggetto, circa il piacere che esso produce, col giudizio degli altri nello stesso caso, può costituire un giudizio universale: per esempio, — tutti i tulipani sono belli —; ma questo è allora un giudizio logico, non di gusto, che dà come predicato, alle cose di una certa specie in generale, la relazione di un oggetto col gusto; il giudizio invece, col quale trovo bello un singolo tulipano, vale a dire quello in cui riconosco universalmente valido il piacere che esso mi dà, quello soltanto è un giudizio di gusto. La proprietà di questo giudizio consiste dunque in ciò: sebbene abbia una validità puramente soggettiva, esso esige il consenso di tutti, come se fosse proprio un giudizio oggettivo, fondato su principii della conoscenza e che può essere imposto per via di una prova.

§ 34. — *Non può esservi alcun principio oggettivo del gusto.*

Un principio del gusto significherebbe un principio alla cui condizione si potrebbe sussumere il concetto d'un oggetto, derivandone con un'argomentazione la bellezza dell'oggetto stesso. Ma ciò è assolutamente impossibile. Perchè io debbo sentire immediatamente piacere alla rappresentazione dell'oggetto, e il piacere non mi può essere inculcato da ragionamenti. Sebbene, come dice Hume, i critici possano ragionare più plausibilmente dei cuochi, hanno con questi un comune destino. Non possono aspettarsi la conferma del loro giudizio dalla forza degli argomenti, ma soltanto dalla riflessione del soggetto sul proprio stato (di piacere o dispiacere), fatta astrazione da ogni precetto o regola.

Se nondimeno i critici possono e debbono ragionare,

in modo da correggere ed estendere i nostri giudizii di gusto, non è per esprimere in una formola universalmente applicabile il principio di questa specie di giudizii estetici, — perchè ciò è impossibile; ma per studiare le facoltà di conoscere e le loro funzioni nei giudizii stessi, e mostrare negli esempii quella finalità soggettiva, di cui la forma in una data rappresentazione è, come abbiamo dimostrato, la bellezza dell'oggetto. Sicchè la critica del gusto è anch'essa soltanto soggettiva, relativamente alla rappresentazione con cui un oggetto è dato; essa è, in altri termini, l'arte, o la scienza, che riporta a regole il rapporto reciproco dell'immaginazione e dell'intelletto nella rappresentazione data (indipendentemente da sensazioni o concetti anteriori), e determina quindi le condizioni del loro accordo o disaccordo. È arte, quando fa ciò soltanto con esempii; è scienza, quando deriva la possibilità di questa specie di giudizio dalla natura delle due facoltà in quanto facoltà della conoscenza in generale. Qui non abbiamo da considerarla se non sotto questo secondo punto di vista, in quanto critica trascendentale. Essa deve spiegare e legittimare il principio soggettivo del gusto in quanto principio *a priori* del Giudizio. La critica in quanto arte cerca soltanto di applicare ai giudizii di gusto le regole fisiologiche (in questo caso psicologiche), e quindi empiriche, secondo le quali il gusto procede realmente (senza preoccuparsi della loro possibilità); e critica i prodotti delle belle arti, allo stesso modo che la critica, in quanto scienza, critica la facoltà stessa di giudicare.

§ 35. — *Il principio del gusto è il principio soggettivo del Giudizio in generale.*

Il giudizio di gusto si distingue in questo dal giudizio logico, che quest'ultimo sussume, e quello no, una rappresentazione al concetto di un oggetto; perchè, altrimenti, il consenso universalmente necessario potrebbe

essere imposto nel giudizio di gusto per mezzo di argomenti. Si somigliano invece nell'esigenza dell'universalità e necessità, che però nel giudizio di gusto non dipendono da concetti dell'oggetto, e quindi son puramente soggettive. Ora, poichè in un giudizio sono i concetti che costituiscono il suo contenuto (ciò che appartiene alla conoscenza dell'oggetto), e il giudizio di gusto non è determinabile per concetti, esso si fonda semplicemente sulla condizione soggettiva formale d'un giudizio in generale. La condizione soggettiva di ogni giudizio è la facoltà stessa di giudicare, cioè il Giudizio. Questa facoltà, adoperata relativamente ad una rappresentazione con cui è dato un oggetto, esige l'accordo di due facoltà rappresentative: l'immaginazione, cioè, (per l'intuizione e l'unione del molteplice di essa), e l'intelletto (pel concetto, in quanto rappresentazione di questa unità del molteplice). E, poichè qui nessun concetto dell'oggetto sta a fondamento del giudizio, questo non può consistere che nella sussunzione dell'immaginazione stessa (in una rappresentazione con cui un oggetto è dato), a quelle condizioni che permettono all'intelletto in generale di passare dall'intuizione ai concetti. In altri termini, poichè la libertà dell'immaginazione consiste nello schematizzare senza concetto, il giudizio di gusto deve riposare su di una semplice sensazione dell'azione animatrice reciproca dell'immaginazione con la sua libertà e dell'intelletto con la sua legalità, e quindi su di un sentimento, che ci fa giudicare l'oggetto secondo la finalità della rappresentazione (con cui esso è dato) rispetto alle facoltà conoscitive nel loro libero giuoco; e il gusto, in quanto Giudizio soggettivo, contiene un principio della sussunzione, ma non delle intuizioni ai concetti, sebbene della facoltà delle intuizioni, o delle esibizioni (vale a dire della immaginazione), alla facoltà dei concetti (cioè all'intelletto), in quanto la prima nella sua libertà si accorda con la seconda nella sua legalità.

Ora, per trovare questo principio legittimo mediante

una deduzione dei giudizii di gusto, ci possiamo servir di guida soltanto delle proprietà formali di questa specie di giudizii, considerando perciò in essi semplicemente la forma logica.

§ 36. — *Del problema di una deduzione dei giudizii di gusto.*

Con la percezione di un oggetto può esser legato immediatamente, in modo da formare un giudizio di conoscenza, il concetto di un oggetto in generale, del quale la percezione contiene i predicati empirici; e si produrrà così un giudizio d'esperienza. Questo giudizio ha a suo fondamento i concetti *a priori* dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione, i quali permettono di pensare il molteplice come determinazione dell'oggetto; e questi concetti (le categorie) esigono una deduzione, che abbiamo data nella Critica della ragion pura, e con la quale è stata anche possibile la soluzione del problema: come son possibili i giudizii di conoscenza sintetici *a priori*. Questo problema concerneva dunque i principii *a priori* dell'intelletto puro e dei suoi giudizii teoretici.

Ma con una percezione può anche essere legato immediatamente un sentimento di piacere (o dispiacere), una soddisfazione che accompagna la rappresentazione dell'oggetto e tien luogo ad essa di predicato; e così si produrrà un giudizio estetico, che non è punto un giudizio di conoscenza. Quando questo giudizio non è un semplice giudizio di sensazione, ma un giudizio formale di riflessione, che esige da ciascuno lo stesso piacere come necessario, esso deve avere a fondamento qualcosa in quanto principio *a priori*, che può essere in ogni caso puramente soggettivo (perchè un principio oggettivo sarebbe impossibile per questa specie di giudizii), ma che ha bisogno, come tale, di una deduzione con la quale si spieghi come un giudizio estetico possa pretendere alla necessità. Su ciò si fonda il problema di cui ci occupiamo: come son

possibili i giudizii di gusto? Il quale problema concerne perciò i principii *a priori* del Giudizio puro nei giudizii estetici, in quelli cioè nei quali questa facoltà non ha semplicemente da sussumere a concetti oggettivi dell'intelletto (come nei giudizii teoretici) e sottostà ad una legge, ma, soggettivamente, è essa stessa oggetto e legge ad un tempo.

Questo problema può essere enunciato anche così: come è possibile un giudizio, che dal solo sentimento particolare di piacere derivante da un oggetto, e indipendentemente dal concetto di questo, proclami *a priori*, senz'aver bisogno di attendere il consenso altrui, che quel piacere deve accompagnare la rappresentazione dell'oggetto in ogni altro soggetto?

È facile vedere che i giudizii di gusto sono sintetici, perchè essi oltrepassano il concetto ed anche l'intuizione dell'oggetto ed aggiungono a questa, come predicato, qualcosa che non è conoscenza; cioè il sentimento di piacere (o dispiacere). Ma che essi, sebbene il predicato (del piacere particolare congiunto alla rappresentazione) sia empirico, sieno nonpertanto giudizii *a priori*, o pretendano d'esser tali, per ciò che concerne il consenso che esigono da ciascuno, si vede già dalle espressioni stesse con cui proclamano il loro dritto; e così questo problema della critica del Giudizio rientra nel problema generale della filosofia trascendentale: come son possibili i giudizii sintetici *a priori*?

§ 37. — *Che cosa si afferma propriamente* a priori *in un giudizio di gusto su di un oggetto?*

L'unione immediata della rappresentazione d'un oggetto con un piacere può esser percepita solo internamente, e, se non si volesse avvertire se non questo, si avrebbe un semplice giudizio empirico. Perchè, difatti, *a priori* io non posso congiungere con alcuna rappresentazione data un

determinato sentimento (di piacere o dispiacere), fuorchè con quella che ha a fondamento *a priori*, nella ragione, un principio che determina la volontà; poichè in tal caso il piacere (nel sentimento morale) è la conseguenza del principio, ma appunto non può essere paragonato col piacere del gusto, perchè suppone il concetto determinato di una legge, mentre quest'altro deve legarsi immediatamente col semplice giudizio, anteriormente ad ogni concetto. Tutti i giudizii di gusto sono quindi giudizii particolari, perchè legano il loro predicato del piacere non con un concetto, ma con una data rappresentazione empirica particolare.

Non è dunque il piacere, ma l'universalità di questo piacere, percepita dall'animo come legata col semplice giudizio di un oggetto, che è rappresentata *a priori*, in un giudizio di gusto, come regola universale pel giudizio, valida per tutti. Con un giudizio empirico io percepisco e giudico un oggetto con piacere. Ma lo trovo bello, cioè posso esigere come necessario quello stesso piacere negli altri, con un giudizio *a priori*.

§ 38. — *Deduzione dei giudizii di gusto.*

Se si ammette che in un puro giudizio di gusto il piacere che deriva dall'oggetto è legato col semplice giudizio della sua forma, non resta se non la finalità soggettiva di questa rispetto al Giudizio, che nel nostro animo sentiamo legata con la rappresentazione dell'oggetto. Ora, poichè la facoltà di giudicare, considerata in relazione con le regole formali del giudizio, e a prescindere da ogni materia (sensazione o concetto), non può riguardare se non le condizioni soggettive dell'uso del Giudizio in generale (che non si applica nè ad un modo particolare di sensibilità, nè ad un particolare concetto dell'intelletto), — quelle condizioni soggettive, per conseguenza, le quali si presuppongono in ogni uomo (come necessarie per la possibilità della conoscenza in generale); — l'accordo di

una rappresentazione con queste condizioni del Giudizio può essere ammesso *a prior.* come valido universalmente. Vale a dire, il piacere, o la finalità soggettiva della rappresentazione rispetto al rapporto delle facoltà conoscitive nel giudizio di un oggetto sensibile in generale, si può con ragione esigere da ciascuno [1].

NOTA

Questa deduzione è così facile, perchè non deve giustificare la realtà oggettiva di un concetto; la bellezza, difatti, non è un concetto dell'oggetto, e il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza. Il giudizio di gusto afferma soltanto che noi siamo facoltati a presupporre universalmente in ogni uomo quelle stesse condizioni soggettive del Giudizio, che troviamo in noi; e che abbiamo fatto esattamente la sussunzione dell'oggetto dato a queste condizioni. Ora, sebbene questa sussunzione presenti inevitabili difficoltà, che non si trovano nella facoltà logica di giudicare (perchè in questa si sussume ai concetti, e invece nel Giudizio estetico si sussume ad un rapporto semplicemente sensibile, cioè a quello dell'immaginazione e dell'intelletto, che si accordano nella rappresentazione della forma d'un oggetto — e qui l'errore è facile); ciò non toglie nulla alla legittimità del dritto, che ha il Giudizio a contare sul consenso universale, il quale dritto si riduce a

---

1 Per essere in dritto di esigere il consenso universale in un giudizio della facoltà estetica di giudicare, il quale riposi unicamente su principii soggettivi, è sufficiente ammettere: 1) che in ogni uomo le condizioni soggettive di questa facoltà sono le stesse, per ciò che concerne il rapporto delle facoltà conoscitive, che vi son messe in attività, con una conoscenza in generale; il che dev'esser vero, perchè altrimenti gli uomini non potrebbero comunicarsi le loro rappresentazioni e la conoscenza stessa; 2) che il giudizio non ha in vista se non questo rapporto (e quindi la condizione formale della facoltà di giudicare), e che è puro, cioè non mescolato nè con concetti dell'oggetto, nè con sensazioni, in quanto ragioni determinanti. Quando manchi questa condizione, si fa un'applicazione illegittima di un dritto, che ci è dato da una legge, ad un caso particolare; ma con ciò non è distrutto il dritto in generale.

proclamare la legittimità del principio di giudicare su fondamenti soggettivi validi per ognuno. Per ciò che riguarda la difficoltà e il dubbio circa l'esattezza della sussunzione a questo principio, essi rendono tanto poco dubbia la legittimità del dritto alla validità universale di un giudizio estetico in generale, e quindi il principio stesso, quanto una sussunzione erronea (sebbene la cosa non sia così frequente e facile) del giudizio logico al suo principio può rendere dubbio questo principio stesso, il quale è oggettivo. Se poi si domanda come è possibile ammettere *a priori* la natura come un insieme di oggetti del gusto, tale quistione si riferisce alla teleologia, perchè bisognerebbe considerare come uno scopo della natura, inerente essenzialmente al concetto che abbiamo di essa, la produzione di forme finali pel nostro Giudizio. Ma la legittimità di questa ipotesi è ancora molto dubbia, mentre la realtà delle bellezze naturali è un fatto d'esperienza.

§ 39. — *Della comunicabilità di una sensazione.*

La sensazione, in quanto elemento reale della percezione, che è riferito alla conoscenza, è la sensazione dei sensi; e ciò che è specifico della sua qualità possiamo ammettere che sia generalmente ed uniformemente comunicabile, soltanto nell' ipotesi che ciascuno abbia lo stesso senso che abbiamo noi; il che però non si può assolutamente supporre per una sensazione dei sensi. Così, a colui che manca del senso dell'odorato non può essere comunicata la sensazione relativa; e, se anche il senso non gli manchi, non si può essere proprio sicuri che egli abbia da un fiore la stessa sensazione che ne abbiamo noi. Ma dobbiamo ammettere una differenza anche maggiore tra gli uomini riguardo al piacevole o spiacevole nella sensazione di uno stesso oggetto dei sensi; e non si può assolutamente pretendere che il piacere nei medesimi oggetti sia lo stesso in ciascuno. Il piacere di questa specie, che

penetra nell'animo per via dei sensi e nel quale siamo passivi, si può chiamare il piacere del godimento.

Il piacere che dà un'azione pel suo carattere di morale non è, invece, un piacere del godimento, ma dell'attività spirituale e della sua conformità all'idea della sua destinazione. Ma questo piacere, che si dice morale, suppone dei concetti; non rivela una finalità libera, ma conforme a leggi; non può essere, quindi, comunicato universalmente se non per mezzo della ragione, ed è lo stesso in ognuno mediante concetti pratici della ragione ben determinati.

Il piacere che dà il sublime della natura, come piacere della contemplazione ragionante[1], anche esige la partecipazione universale; ma presuppone già un altro sentimento, quello della nostra destinazione soprasensibile, il quale, per quanto sia oscuro, ha un fondamento morale. Ma io non sono facoltato a supporre senz'altro, che gli altri uomini abbiano in vista tale sentimento, e che essi troveranno piacere nella contemplazione della selvaggia grandiosità della natura (un piacere, che veramente non si può attribuire all'aspetto della natura, il quale è piuttosto spaventevole). E tuttavia, considerando che si dovrebbe, in ogni occasione opportuna, avere in vista quella disposizione morale, posso anche esigere da ognuno lo stesso piacere, ma solo attraverso la legge morale, la quale a sua volta è fondata sopra concetti della ragione.

Ma il piacere del bello non è nè un piacere del godimento, nè di un'attività conforme a leggi, nè della contemplazione ragionante secondo idee, ma un piacere della semplice riflessione; e, senza aver per guida nè uno scopo nè un principio, accompagna la comune apprensione di un oggetto, che risulta dall'immaginazione, in quanto facoltà dell'intuizione, in relazione con l'intelletto, in quanto facoltà dei concetti, mediante un procedimento del Giudizio, che deve trovarsi anche nella più comune

---

[1] *vernünftelnd.*

esperienza; con la differenza però che in quest'ultimo caso il Giudizio mira ad un concetto oggettivo empirico, mentre nel primo (nel giudizio estetico) ha soltanto lo scopo di percepire la finalità della rappresentazione rispetto all'azione armonica (soggettivamente finale) delle due facoltà conoscitive nella loro libertà, cioè di sentir con piacere lo stato dell'attività rappresentativa. Questo piacere deve necessariamente fondarsi in ognuno sulle stesse condizioni, perchè sono le stesse condizioni soggettive della possibilità di una conoscenza in generale, e la proporzione di queste facoltà conoscitive, che è richiesta dal gusto, è richiesta anche dalla comune e sana intelligenza, quale si può supporre in ognuno. E appunto perciò colui che giudica in fatto di gusto (sempre che abbia una giusta coscienza del suo giudizio, e non prenda la materia per la forma, l'attrattiva per la bellezza) può esigere in ogni altro la finalità soggettiva, cioè il piacere che deriva dall'oggetto, e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l'intervento di concetti.

§ 40. — *Del gusto come una specie di* sensus communis.

Spesso si dà al Giudizio, quando non si bada tanto alla riflessione[1], da cui proviene, quanto al semplice risultato di questa, il nome di senso, e si parla di un senso della verità, di un senso delle convenienze, di un senso del giusto, e via discorrendo; sebbene si sappia, o almeno ragionevolmente si dovrebbe sapere, che non è in un senso che tali concetti possono aver sede, e che ancor meno un senso è capace di giudicare secondo regole universali; ma che invece non potremmo mai concepire una rappresentazione della verità, del decoro, della bellezza o della giustizia, se non potessimo elevarci al disopra dei sensi

1 *ihre Reflexion.*

a facoltà di conoscere superiori. L'intelligenza comune, che, in quanto semplice intelligenza sana (non peranco culta), si riguarda come il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di uomo, ha anche perciò il non lusinghiero onore di essere decorata del nome di senso comune[1] *(sensus communis)*, e per modo che con la parola comune (non soltanto nella nostra lingua, che per essa ha realmente due significati, ma anche in parecchie altre) s'intende il *vulgare*, ciò che si trova dovunque, e che non è affatto nè un merito nè un privilegio il possedere.

Ma per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso comunicabile, cioè di una facoltà di giudicare, che nella sua riflessione ha in vista il modo di rappresentazione di tutti gli altri, per tenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusione che avrebbe una funesta influenza sul giudizio. Ora ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizii possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti per avventura al nostro proprio giudizio: il che si otterrà rigettando dal nostro stato rappresentativo tutto ciò che è materia, cioè sensazione, e portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione o del nostro stato rappresentativo. Ora, questa operazione sembrerà forse troppo artificiosa perchè possa essere attribuita alla facoltà che chiamiamo senso comune; ma essa pare così quando è espressa in formule astratte; in se stesso non v'è niente di più naturale che l'astrarre dalle attrattive e dall'emozione, quando si cerca un giudizio, che deve servir da regola universale.

---

[1] *Gemeinsinn.*

Le massime seguenti del senso comune non le esponiamo qui come parti della critica del gusto, ma possono servire alla spiegazione dei suoi principii: 1) pensare da sè; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. La prima è la massima del modo di pensare libero dai pregiudizii, la seconda del modo di pensare largo, la terza del modo di pensare conseguente. La prima è la massima di una ragione che non è mai passiva. La tendenza alla ragione passiva, quindi all'eteronomia della ragione si chiama pregiudizio; e il più grande di tutti consiste nel rappresentarsi la natura come non sottoposta a quelle regole, che l'intelletto le dà a fondamento in virtù della propria legge essenziale, — ed è la superstizione. La liberazione dalla superstizione si chiama illuminismo[1]; perchè, sebbene questo nome convenga anche alla liberazione dai pregiudizii in generale, la superstizione merita d'esser chiamata il pregiudizio per eccellenza *(in sensu eminenti)*, considerata la cecità in cui ci trascina, e che impone quasi come un obbligo, mettendo nella migliore evidenza ciò che è il bisogno d'esser guidati dagli altri, e quindi lo stato di una ragione passiva. Per ciò che riguarda la seconda massima del modo di pensare, noi siamo già ben abituati a chiamar ristretto (limitato, il contrario di largo) colui del quale i talenti non sono capaci di qualcosa di grande (soprattutto di qualche cosa d'intensivo). Ma qui non si tratta della facoltà della conoscenza, ma del modo di pensare, del modo di fare della facoltà

---

[1] Si vede subito che l'illuminismo *(Aufklärung)* è una cosa facile in tesi, ma difficile e lunga ad ottenersi in ipotesi; perchè il non esser passivo con la propria ragione, facendola essere sempre legislatrice di se stessa, è qualcosa di molto facile per un uomo che vuol restar fedele al suo scopo essenziale e non desidera sapere ciò che è al disopra della sua intelligenza; ma poichè la tendenza a sapere al di là si può appena impedire, e non mancherà mai chi promette con molta sicurezza di potere appagare questo desiderio di sapere, sarà molto difficile mantenere o stabilire la semplice negativa (che costituisce il vero illuminismo) nel modo di pensare (specialmente presso l'opinione pubblica).

della conoscenza un uso appropriato; per cui un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado della natura umana, mostrerà di avere un largo modo di pensare, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri). La terza massima, cioè quella del modo di pensare conseguente, è la più difficile ad applicare, e non si può raggiungere se non con l'unione delle due prime, e dopo che per una costante abitudine si sia acquistata in queste una certa agilità. Si può dire che la prima di queste massime è la massima dell'intelletto, la seconda del Giudizio e la terza della ragione.

Ripigliando il filo interrotto da questo episodio, dico che il gusto potrebbe esser chiamato *sensus communis* con più ragione che l'intelligenza comune; e che spetta piuttosto al Giudizio estetico che al Giudizio intellettuale il nome di senso comune [1], se per senso si vuole intendere un effetto della semplice riflessione sull'animo, perchè allora per senso s'intende il sentimento di piacere. Si potrebbe perfino definire il gusto come la facoltà di giudicare di ciò che rende universalmente comunicabile il sentimento suscitato da una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto.

L'attitudine che hanno gli uomini di comunicarsi i loro pensieri esige anche un rapporto dell'immaginazione e dell'intelletto, pel quale ai concetti si associano intuizioni, e di nuovo a queste dei concetti, sicchè gli uni e le altre concorrano a formare una conoscenza; ma allora l'accordo delle due facoltà dell'animo è legale, per la costrizione di concetti determinati. Ma, dove l'immaginazione in libertà risveglia l'intelletto e questo a sua volta, senza concetti, pone l'immaginazione in un giuoco rego-

1 Si potrebbe chiamare il gusto *sensus communis aestheticus*, e l'intelligenza comune *sensus communis logicus*.

lare, la rappresentazione è comunicata non come pensiero, ma come un sentimento intimo di uno stato armonico dell'animo.

Il gusto è perciò la facoltà di giudicare *a priori* della comunicabilità dei sentimenti, che son legati (senza mediazione d'un concetto) con una data rappresentazione.

Se si potesse ammettere che la semplice comunicabilità universale del proprio sentimento debba già destare in noi un interesse (ciò che, per altro, non si ha il diritto di concludere dalla natura di una facoltà di giudicare semplicemente riflettente), si potrebbe spiegare perchè il sentimento nel giudizio di gusto è attribuito a ciascuno quasi come un dovere.

§ 41. — *Dell'interesse empirico del bello.*

È stato sufficientemente dimostrato innanzi che il giudizio di gusto, col quale una cosa è dichiarata bella, non deve avere alcun interesse come motivo. Ma da ciò non segue che, pronunziato questo giudizio come un giudizio estetico puro, nessun interesse vi si possa congiungere. Questo legame, però, potrà sempre essere soltanto indiretto, vale a dire il gusto deve esser prima rappresentato come legato con qualche altra cosa, affinchè si possa congiungere col piacere della semplice riflessione su di un oggetto il piacere che deriva dall'esistenza di esso (nel quale consiste ogni interesse). Perchè vale qui, pel giudizio estetico, ciò che si dice pel giudizio di conoscenza (delle cose in generale): *a posse ad esse non valet consequent'a.* Ora quest'altra cosa può essere qualche cosa di empirico, cioè un'inclinazione propria della natura umana, o qualche cosa di intellettuale, in quanto proprietà della volontà di poter essere determinata *a priori* dalla ragione; due cose che implicano un piacere circa l'esistenza dell'oggetto, e che possono aggiungere un interesse a ciò che prima era piaciuto per sè e indipendentemente da ogni interesse.

Empiricamente il bello interessa solo nella società; e se si ammette come naturale nell'uomo la tendenza alla società, e la sociabilità, cioè l'attitudine e l'inclinazione alla vita sociale, come una qualità inerente ai bisogni dell'uomo, in quanto creatura destinata alla società, e quindi inerente all'umanità, — allora non si potrà non considerare il gusto come la facoltà di giudicare di tutto ciò in cui il proprio sentimento può esser comunicato ad ogni altro, e quindi come il mezzo di soddisfare ciò che è richiesto dall'inclinazione naturale di ognuno.

Per se stesso un uomo relegato in un'isola deserta non ornerebbe nè la sua capanna, nè la sua persona, non cercherebbe dei fiori e tanto meno ne coltiverebbe per adornarsene; soltanto nella società egli comincerà a pensare di non essere semplicemente un uomo, ma un uomo distinto nella sua specie (ciò che è il principio dell'incivilimento): perchè così è giudicato colui che è disposto e capace di comunicare agli altri il proprio piacere, e che non è soddisfatto da un oggetto, se non ne può condividere con gli altri il piacere. Inoltre, ognuno aspetta ed esige dagli altri che si abbia in vista questa comunicazione universale, quasi come se fosse un patto originario dettato dall'umanità stessa; e così certamente in principio ebbero importanza nella società e furono oggetto di un grande interesse delle cose che son semplicemente attraenti, come i colori per dipingere la persona (il rocou dei caraibi e il cinabro degli irocchesi), i fiori, le conchiglie, le penne d'uccelli di bei colori, e col tempo poi anche le belle forme (come nei canotti, negli abiti, etc.), che per se stesse non danno alcuna soddisfazione, cioè alcun piacere di godimento; finchè la civiltà, pervenuta al suo massimo grado, ha fatto di ciò quasi l'essenziale della sociabilità raffinata, e non ha apprezzato se non quelle sensazioni le quali possono essere universalmente condivise; di guisa che, ora, se anche uno ritrae da un oggetto un piacere insignificante e che non ha per lui un interesse no-

tevole, all'idea della comunicabilità universale del piacere stesso, ne vede quasi cresciuto il valore infinitamente.

Ma questo interesse indiretto pel bello, che dipende dalla tendenza alla società, ed è quindi empirico, non ha qui alcuna importanza per noi, che dobbiamo guardare soltanto a ciò che può riferirsi *a priori* al giudizio di gusto, sia pure indirettamente. Perchè, difatti, se potessimo scoprire un interesse sotto tale condizione, il gusto ci mostrerebbe un passaggio della nostra facoltà di giudicare dal godimento dei sensi al sentimento morale; e così non soltanto si sarebbe condotti a trattare il gusto in una maniera più conveniente, ma esso sarebbe considerato come un anello della catena delle facoltà umane *a priori*, dalle quali deve dipendere ogni legislazione. Tutto ciò che si può dire circa l'interesse empirico per gli oggetti del gusto e del gusto stesso è che, siccome il gusto serve all'inclinazione, per quanto questa sia raffinata, l'interesse per il bello va facilmente confuso con tutte le altre inclinazioni e passioni, che raggiungono nella società la loro massima varietà e il loro grado più alto; che, inoltre, l'interesse per il bello, quando è costituito in tale maniera, fornisce un passaggio assai dubbio dal piacevole al buono. Ma abbiamo ragione di ricercare se questo passaggio possa esser fornito dal gusto, quando lo si consideri nella sua purezza.

§ 42. — *Dell'interesse intellettuale del bello.*

Con buona intenzione quelli che vollero riportare tutte le occupazioni, cui gli uomini sono spinti dalle loro disposizioni interne, all'ultimo scopo dell'umanità, cioè al bene morale, videro nell'interesse per il bello un segno di un buon carattere morale. Ma da altri fu loro opposto non senza ragione, e sulla scorta dell'esperienza, che i virtuosi del gusto, non pur di frequente, ma d'ordinario, sono vanitosi, capricciosi, dominati da funeste passioni, e forse meno

degli altri possono pretendere ad una superiorità nella devozione ai principii morali; e quindi sembra non solo che il sentimento del bello sia (come è realmente) diverso in modo specifico dal sentimento morale, ma che l'interesse che vi si lega possa difficilmente accordarsi con l'interesse morale, e certo non mai per intima affinità.

Ora io concedo volentieri che l'interesse pel bello dell'arte (con che intendo anche l'uso artistico delle bellezze naturali a scopo di ornamento, e quindi di vanità) non fornisca una prova di un carattere devoto, o anche soltanto inclinato, al bene morale. Ma affermo invece che il prendere un interesse immediato alla bellezza della natura (non l'avere soltanto gusto per giudicarla) è sempre segno di un animo buono; e che quando questo interesse è abituale e si accoppia volentieri alla contemplazione della natura, mostra almeno una disposizione d'animo favorevole al sentimento morale. Bisogna ricordarsi però che io parlo qui propriamente delle belle forme della natura, escluse le attrattive, che essa vi unisce con tanta profusione, perchè l'interesse in tal caso è anche immediato, ma nello stesso tempo empirico.

Colui che contempla da solo (e senza intenzione di comunicare agli altri le sue osservazioni) la bella figura di un fiore selvaggio, di un uccello, di un insetto, per ammirarla ed amarla, e non vorrebbe che essa mancasse nella natura, anche se dovesse venirgliene un male, e ancora meno si promette da essa qualche utilità, — costui prende un interesse immediato ed intellettuale alla bellezza della natura. Vale a dire che il prodotto naturale non gli piace soltanto per la sua forma, ma anche per la sua esistenza, senza che in ciò v'abbia parte alcuna attrattiva sensibile, o che egli stesso vi connetta uno scopo.

Qui è notevole questo fatto, che se s'ingannasse segretamente questo amatore del bello, piantando a terra dei fiori artificiali (come se ne possono fare perfettamente simili a quelli della natura), o mettendo degli uccelli artisticamente scolpiti su pei rami degli alberi, e dopo gli si

scoprisse l'inganno, sparirebbe subito quest'interesse immediato che egli aveva prima, e forse darebbe luogo ad un altro interesse, a quello della vanità, al desiderio cioè di ornare la propria stanza di quegli oggetti per farne mostra. Il pensiero che deve accompagnare l'intuizione e la riflessione è questo: è la natura che ha prodotto questa bellezza; e solo su ciò si fonda l'interesse immediato, che si ha per la bellezza naturale. Altrimenti non resta che o un semplice giudizio di gusto, privo di qualsiasi interesse, o un giudizio legato a un interesse mediato, cioè derivante dalla società, il quale non dà alcun indizio sicuro di buone disposizioni morali.

Questo vantaggio che ha la bellezza naturale sulla bellezza artistica, di destare essa sola un interesse immediato, sebbene possa essere superata dall'altra per ciò che riguarda la forma, si accorda col carattere raffinato e solido di tutti gli uomini che hanno coltivato il proprio sentimento morale. Se un uomo, che ha gusto sufficiente per giudicare dei prodotti delle belle arti con la massima giustezza e finezza, abbandona volentieri la stanza in cui brillano queste bellezze che soddisfano la vanità ed alimentano i piaceri sociali, e si rivolge a cercare il bello naturale per trovarvi quasi una voluttà pel suo spirito su una via di pensiero di cui egli non potrà mai raggiungere il termine; noi considereremo questa scelta con grande rispetto, e vedremo in lui una bell'anima, quale non si potrà attribuire il conoscitore d'arte o l'amatore, in virtù dell'interesse che ha per le sue cose. — Quale è dunque la differenza di questi apprezzamenti così diversi di due oggetti, i quali nel giudizio del semplice gusto appena si disputerebbero la superiorità?

Noi abbiamo una facoltà del puro giudizio estetico, cioè la facoltà di giudicare delle forme senza concetti, e di trovare, nel semplice giudizio di esse, un piacere del quale facciamo una regola per ciascuno, senza che il giudizio si fondi su qualche interesse o ne produca alcuno. — Abbiamo d'altra parte una facoltà del giudizio intellettuale,

la quale determina *a priori* un piacere per le semplici forme delle massime pratiche (in quanto queste costituiscono da sè stesse una legislazione universale), e fa di questo piacere una legge per tutti, senza che il giudizio si fondi su qualche interesse, mentre però ne produce uno. Il piacere o dispiacere nel primo giudizio si dice piacere del gusto, il secondo si dice piacere del sentimento morale.

Ma siccome anche interessa la ragione che le idee (per le quali essa produce nel sentimento morale un interesse immediato) abbiano una realtà oggettiva, vale a dire che la natura mostri almeno qualche traccia, dia qualche cenno di un suo principio, pel quale possiamo ammettere un accordo regolare dei suoi prodotti col nostro piacere indipendente da ogni interesse (che noi riconosciamo *a priori* come legge per tutti, senza poterne dare una dimostrazione); la ragione dovrà prendere interesse per ogni manifestazione della natura che esprima un simile accordo; e per conseguenza l'animo non può riflettere sulla bellezza della natura, senza trovarvisi nello stesso tempo interessato. Ma questo interesse è morale per parentela; e colui che prende interesse al bello della natura non ne sarebbe capace se prima non avesse avuto un solido interesse pel bene morale. Si ha dunque ragione di supporre in colui che s'interessa immediatamente pel bello di natura, almeno una disposizione ai buoni sentimenti morali.

Si dirà che questa interpretazione dei giudizii estetici, per via della parentela col sentimento morale, sembra troppo artificiosa perchè possa riguardarsi come la vera spiegazione del linguaggio simbolico col quale la natura ci parla nelle sue forme belle. Ma, in primo luogo, questo interesse pel bello naturale è in realtà poco comune, ed è proprio di coloro di cui il carattere o già è educato al bene, o è eminentemente disposto a ricevere questa educazione; in tal caso, anche senza una riflessione chiara, sottile e premeditata, la analogia tra il puro giudizio di gusto, che, senza dipendere da un interesse, fa sentire un piacere, il quale è rappresentato nel tempo stesso *a*

priori, come appropriato all'umanità in generale, e il giudizio morale, che fa proprio lo stesso per via di concetti, dà all'oggetto del primo giudizio, come a quello del secondo, un interesse immediato; soltanto che il primo interesse è libero, mentre il secondo è fondato su leggi oggettive. A ciò si aggiunga l'ammirazione della natura, la quale si rivela come arte nelle sue belle produzioni, non per puro caso, ma quasi con intenzione, secondo un ordine regolare e come finalità senza scopo: questo scopo, poichè non lo troviamo esternamente, lo cerchiamo naturalmente in noi stessi, e in ciò che costituisce lo scopo ultimo della nostra esistenza, cioè nella destinazione morale (ma del principio della possibilità di una simile finalità della natura si discorrerà nella teleologia).

È anche facile mostrare che il piacere procurato dalle arti belle nel giudizio puro di gusto non è legato a un interesse immediato come quello per la bella natura. Perchè, difatti, l'arte bella o è un'imitazione, fino all'illusione, della bella natura, e allora fa lo stesso effetto della bellezza naturale (è tenuta per tale); o è un'arte evidentemente diretta al nostro piacere; ma allora il piacere che danno i suoi prodotti starebbe immediatamente nel gusto, e non vi sarebbe alcun interesse mediato per la causa produttrice, cioè per l'arte, la quale può interessare solo per il suo scopo, non mai per se stessa. Si dirà forse che questo è anche il caso degli oggetti naturali che interessano per la loro bellezza, solo in quanto vi si associa una idea morale; ma non è punto ciò che interessa immediatamente; è, invece, quella proprietà della natura, che le è essenzialmente propria, di presentarsi da se stessa associata in tal modo.

Le attrattive della bella natura, che si trovano spesso come confuse con le belle forme, appartengono o alle modificazioni della luce (nel colorito), o alle modificazioni del rumore (nei suoni). Perchè queste son le sole sensazioni, che non danno luogo semplicemente a un sentimento dei sensi, ma permettono anche la riflessione sulla forma di

queste modificazioni dei sensi, e contengono come un linguaggio che la natura rivolge a noi, e che sembra avere un senso superiore. Così pare che il color bianco del giglio disponga l'animo all'idea dell'innocenza, e, seguendo l'ordine dei sette colori, dal rosso al violetto, pare che le disposizioni dell'animo siano le seguenti: 1) all'idea della sublimità, 2) dell'ardimento, 3) della franchezza, 4) dell'affabilità, 5) della modestia, 6) della costanza, 7) della tenerezza. Il canto degli uccelli esprime la gioia e la contentezza della loro esistenza. Almeno così noi interpretiamo la natura, siano questi o no i suoi fini. Ma questo interesse che noi prendiamo per la bellezza esige assolutamente che si tratti della bellezza naturale; ed esso scompare non appena ci accorgiamo di essere stati ingannati e che si tratta soltanto dell'arte; al punto che allora anche il gusto non può trovar più niente di bello nell'oggetto, o la vista niente di attraente. Che cosa è più altamente vantato dai poeti se non il canto affascinante dell'usignolo, in un boschetto solitario, una placida sera estiva, al dolce chiaror della luna? È accaduto, intanto, qualche volta, che non vi fosse realmente un tal cantore: un ospite allegro, per contentare maggiormente i suoi amici, invitati ai piaceri campestri, li prese in giro, facendo nascondere in un boschetto un furbo ragazzo, che sapesse imitare al naturale quel canto, con una canna od un tubo. Non appena si scoprì l'inganno nessuno volle più udire quel canto, che poco prima era stato tanto piacevole; e così è del canto di qualunque altro uccello. Bisogna che si tratti della natura, o di ciò che riteniamo come natura, perchè possiamo avere pel bello un interesse immediato; e tanto più se possiamo esigere dagli altri un simile interesse; perchè allora, difatti, chiamiamo grossolana ed ignobile la maniera di sentire di quelli che non hanno il s e n t i m e n t o della bella natura (perchè così chiamiamo la capacità di interessarsi alla contemplazione della natura), e si attengono al godimento puramente sensuale del mangiare e del bere.

§ 43. — *Dell'arte in generale.*

1) L'arte si distingue dalla natura come fare *(facere)* da agire o da operare, in generale *(agere)*, e il prodotto della prima si distingue da quello della seconda come opera *(opus)* da effetto *(effectus)*.

A rigore non si dovrebbe dare il nome di arte se non a ciò che è prodotto con libertà, cioè per mezzo di una volontà che pone la ragione a fondamento delle sue azioni. Difatti, sebbene piaccia chiamare opera d'arte anche la produzione delle api (le cellette di cera regolarmente costruite), ciò si fa soltanto per analogia; non appena ci accorgiamo che esse non fondano il loro lavoro su di una vera riflessione razionale, diciamo che si tratta di un prodotto della loro natura (dell'istinto), e in quanto arte lo attribuiamo soltanto al loro creatore.

Quando, scavando in una palude, si trova, come spesso accade, un pezzo di legno sgrossato, non si dice che esso è un prodotto della natura, ma dell'arte; la sua causa efficiente concepì uno scopo, cui esso deve la sua forma. D'altra parte si vede volentieri dell'arte in tutto ciò che è fatto in modo che la sua rappresentazione dovette essere nella causa prima della realizzazione (come anche nelle api), senza che tuttavia l'effetto debba essere stato proprio pensato come tale dalla causa stessa; ma quando qualche cosa si chiama assolutamente un'opera d'arte, per distinguerla da un fatto della natura, s'intende sempre con ciò un'opera degli uomini.

2) L'arte in quanto abilità dell'uomo è distinta anche dalla scienza (come potere da sapere), come la facoltà pratica dalla teoretica, come la tecnica dalla teoria (l'agrimensura dalla geometria). Ed è perciò che non si chiama propriamente arte tutto ciò che si può fare non appena si sappia ciò che si deve fare e si conosca sufficientemente l'effetto desiderato. Soltanto ciò che, anche quando sia conosciuto perfettamente, non si ha ancora

l'abilità per produrlo, appartiene all'arte. Camper[1] descrive esattissimamente come dovrebbe essere fatta un'ottima scarpa; ma certamente egli non la sapeva fare[2].

3) L'arte è anche distinta dal mestiere; la prima si chiama liberale, il secondo può esser chiamato mercenario. Si riguarda la prima come se fosse un semplice giuoco, vale a dire come un'occupazione per se stessa piacevole, che non abbisogna di altro scopo; il secondo invece come un lavoro, cioè come un'occupazione che per se stessa è spiacevole (penosa) ed attrae soltanto pel risultato (per esempio, la ricompensa) che promette, e che quindi può essere imposta con la costrizione. Per giudicare se nella gerarchia delle professioni l'orologiaio debba essere considerato come un artista ed il fabbro come un artigiano, è necessario un altro punto di vista, diverso da quello che assumiamo qui; cioè la proporzione dei talenti che debbono stare a fondamento dell'una o dell'altra professione. Potremmo anche essere condotti ad esaminare se tra le sette cosidette arti liberali ve ne sia qualcuna che andrebbe nel novero delle scienze e qualche altra che potrebbe essere pareggiata ai mestieri; ma di ciò ora non voglio parlare. Non è tuttavia fuor di luogo ricordare che in tutte le arti liberali vi è pure qualche cosa di costretto, ovvero che in esse è necessario, come si dice, un meccanismo, senza del quale lo spirito, che nell'arte dev'esser libero e che solo anima l'opera, non acquisterebbe corpo e svaporerebbe interamente (così, per esempio, nella poesia, la proprietà e la ricchezza della lingua, come la prosodia e la ritmica); non è inopportuno questo ricordo, perchè parecchi dei nuovi educatori cre-

---

1 Pietro Camper, anatomico olandese (1722-1789) [T.].

2 Nel mio paese, un uomo del popolo cui si proponga un problema come quello dell'uovo di Colombo risponde che quella non è arte, ma scienza, vale a dire che chi sa la cosa può farla: e proprio lo stesso dice di tutte le pretese arti dei giocolieri. Quella del funambolo, invece, egli non esiterà punto a chiamarla arte.

dono di favorire l'arte nel miglior modo, scartando da essa ogni costrizione e mutandola da lavoro in semplice giuoco.

§ 44. — *Dell'arte bella.*

Non v'è una scienza del bello, ma solamente la critica di esso, e non vi son belle scienze, ma soltanto belle arti. Difatti, se vi fosse una scienza del bello, in essa si dovrebbe decidere scientificamente, cioè con argomenti, se una cosa deve essere tenuta per bella o no; così il giudizio sulla bellezza, appartenendo alla scienza, non sarebbe punto un giudizio di gusto. Per ciò che riguarda le belle scienze, è un non senso una scienza che, come tale, dev'essere bella. Perchè se ad essa, in quanto scienza, domandassimo una risposta in principii e dimostrazioni, essa ce la darebbe in sentenze di buon gusto *(bonmots)*. — Ciò che ha dato luogo alla comune espressione di belle scienze[1] è, senza dubbio, niente altro che questo: si è osservato molto giustamente che nell'arte bella, nella sua completa perfezione, vien richiesta molta scienza, come, per esempio, la conoscenza delle lingue antiche, la lettura degli autori ritenuti classici, la storia, la conoscenza delle antichità, etc.; e poichè queste scienze storiche costituiscono la necessaria preparazione e il fondamento dell'arte bella, ed anche perchè in esse è stata compresa la conoscenza stessa dei prodotti delle arti belle (eloquenza e poesia), con uno scambio di parole sono state chiamate esse stesse belle scienze.

Quando l'arte, adeguatamente alla conoscenza di un oggetto possibile, compie soltanto le operazioni necessarie per realizzarlo, essa è meccanica; se, invece, ha per iscopo immediato il sentimento di piacere, è estetica. Questa è o arte piacevole o arte bella. È piacevole

---

[1] *Schöne Wissenschaften*; sono, presso a poco, le *belle lettere* nostre [T.].

quando il suo scopo è di far accompagnare il piacere alle rappresentazioni in quanto semplici *sensazioni*; è bella quando ha per iscopo di accoppiare il piacere alle rappresentazioni come *modi di conoscenza*.

Le arti piacevoli son quelle dirette unicamente al godimento; tali sono tutte quelle attrattive che possono dilettare una riunione a tavola; come il raccontare piacevolmente, l'impegnare la società in una conversazione franca e vivace, il portarla con lo scherzo e col riso ad un certo tono di allegria, in modo che si possa chiacchierare spensieratamente, e nessuno voglia rispondere di ciò che dice, perchè si pensa soltanto al divertimento momentaneo, e non a fornire una materia durevole alla riflessione e alla discussione. (Bisogna anche aggiungervi il modo di allestire la tavola in vista del godimento, ed ancora la musica da tavola dei grandi pranzi: una cosa meravigliosa, la quale soltanto con un gradevole rumore deve mantenere negli animi la disposizione allegra, e, senza che nessuno presti la minima attenzione alla sua composizione, favorisca la conversazione libera tra l'uno e l'altro vicino.) A queste arti appartengono anche tutti quei giuochi i quali non offrono altro interesse oltre quello di far passare il tempo.

L'arte bella, invece, è una specie di rappresentazione che ha il suo scopo in se stessa, e nondimeno, pur non avendo altro fine, favorisce la coltura delle facoltà dell'animo sotto il riguardo della sociabilità.

La comunicabilità universale di un piacere implica già nel suo concetto che il piacere stesso non debba essere proprio di godimento, derivando da una semplice sensazione, ma debba dipendere dalla riflessione; e quindi l'arte estetica, in quanto arte bella, è tale che ha per misura il Giudizio riflettente e non la sensazione.

§ 45. — *Arte bella è un'arte che ha l'apparenza della natura.*

Davanti a un prodotto dell'arte bella bisogna aver la coscienza che esso è arte e non natura; ma la finalità della sua forma deve apparire libera da ogni costrizione di regole volontarie, come se fosse un prodotto semplicemente della natura. Su questo sentimento della libertà nel giuoco delle nostre facoltà conoscitive, che dev'essere nel tempo stesso conforme a un fine, riposa quel piacere che solo può essere universalmente condiviso, senza che tuttavia si fondi su concetti. Vedemmo che la natura è bella quando ha l'apparenza dell'arte; l'arte, a sua volta, non può esser chiamata bella se non quando noi, pur essendo coscienti che essa sia arte, la riguardiamo come natura.

Possiamo quindi dire in generale, si tratti della bellezza naturale o artistica, che bello è ciò che piace unicamente nel giudizio (non nella sensazione o per mezzo di un concetto). Ora, l'arte ha sempre lo scopo determinato di produrre qualche cosa. Ma se si trattasse di una semplice sensazione (qualcosa di puramente soggettivo), che dovrebbe essere accompagnata dal piacere, allora questa produzione piacerebbe nel giudizio soltanto per mezzo di un sentimento risultante dal senso. Se invece lo scopo dell'arte fosse la produzione di un oggetto determinato, questo, realizzato, piacerebbe soltanto per mezzo di concetti. In entrambi i casi l'arte non piacerebbe nel semplice atto del giudizio, cioè in quanto bella, ma in quanto meccanica.

Sicchè la finalità nei prodotti delle arti belle, sebbene sia voluta, deve apparire spontanea; vale a dire, l'arte bella dev'essere considerata come natura, sebbene si sappia che è arte. Ma un prodotto dell'arte ha l'apparenza della natura quando sia stata puntualmente osservata la conformità alle regole secondo cui soltanto esso può essere ciò che dev'essere, ma senza sforzo, senza che

trasparisca la forma scolastica, vale a dire senza che per alcuna traccia si veda che l'artista ebbe la regola sotto gli occhi e le facoltà del suo animo furono inceppate.

§ 46. — *L'arte bella è arte del genio.*

Il genio è il talento (dono naturale), che dà la regola all'arte. Poichè il talento, come facoltà produttrice innata dell'artista, appartiene anche alla natura, ci si potrebbe esprimere anche così: il genio è la disposizione innata dell'animo *(ingenium)* per mezzo della quale la natura dà la regola all'arte.

Checchè ne sia di questa definizione, sia essa semplicemente arbitraria, o adeguata al concetto che comunemente si associa alla parola genio (ciò che dev'esser chiarito nel paragrafo seguente), si può sempre dimostrare in precedenza che, secondo il significato della parola che abbiamo accolto, le arti belle debbono essere necessariamente considerate come arti del genio.

Difatti, ogni arte presuppone delle regole, sul fondamento delle quali ogni produzione che debba essere chiamata artistica, è rappresentata come possibile. Ma il concetto dell'arte bella non permette che il giudizio sulla bellezza della sua produzione sia derivato da qualche regola che abbia a fondamento un concetto, il quale determini come la produzione sia possibile. Sicchè l'arte bella non può trovare da se stessa la regola secondo cui deve realizzare i suoi prodotti. E poichè senza una regola anteriore una produzione non può mai chiamarsi arte, bisogna che la natura dia la regola all'arte nel soggetto (mediante la disposizione delle sue facoltà), vale a dire l'arte bella è possibile soltanto come prodotto del genio.

Da ciò si vede quanto segue: 1) Il genio è il talento di produrre ciò di cui non si può dare una regola determinata, non l'abilità per ciò che può essere appreso mediante una regola; per conseguenza, l'originalità è la sua

prima proprietà. 2) Poichè vi possono essere anche stravaganze originali, i suoi prodotti debbono essere insieme modelli, cioè esemplari; quindi, benchè essi stessi non nati da imitazione, devono tuttavia servire per gli altri a ciò, vale a dire come misura e regola del giudizio. 3) Esso stesso non può mostrare scientificamente come compie la sua produzione, ma dare la regola in quanto natura; perciò l'autore di una produzione, che egli deve al proprio genio, non sa esso stesso come le idee se ne trovino in lui, nè ha la facoltà di trovarne a suo piacere o metodicamente delle altre, e di fornire agli altri precetti che li mettano in condizione di eseguire gli stessi prodotti. (È perciò, probabilmente, che la parola genio è stata derivata da genius, che significa lo spirito proprio di un uomo, quello che gli è stato dato con la nascita, lo protegge, lo dirige, e dal cui suggerimento provengono quelle idee originali.) 4) La natura mediante il genio non dà la regola alla scienza, ma all'arte, e a questa soltanto in quanto dev'essere arte bella.

§ 47. — *Spiegazione e conferma della precedente definizione del genio.*

Tutti si accordano nel riconoscere che il genio è da mettere in opposizione assoluta con lo spirito d'imitazione. Ora, poichè l'apprendere non è altro che imitare, la più grande facilità ad apprendere, la più grande capacità, come tale non può far le veci del genio. Se anche qualcuno pensa o immagina da sè, e non si limita a comprendere semplicemente ciò che gli altri hanno pensato, ma trova qualche cosa nel campo dell'arte e della scienza, tuttavia non si ha una buona ragione per chiamare un tal cervello (grande spesso) un genio (in opposizione a chi, non potendo far mai altro che apprendere ed imitare, è detto un pappagallo); perchè appunto tutto ciò che egli fa, avrebbe potuto impararlo, giungervi per la via naturale della ri-

cerca e della riflessione secondo regole, e non è specificamente diverso da ciò che si può conseguire con la diligenza e l'imitazione. Così, tutto ciò che Newton ha esposto nella sua immortale opera dei principii della filosofia naturale, per quanto a scoprirlo sia stata necessaria una grande mente, si può bene imparare; ma non si può imparare a poetare genialmente, per quanto possano essere minuti i precetti della poetica, ed eccellenti i modelli. La ragione è questa, che Newton avrebbe potuto, non solo a se stesso, ma ad ogni altro, render visibili ed additare precisamente all'imitazione tutti i suoi passi, dai primi elementi della geometria fino alle grandi e profonde scoperte; ma nessuno Omero o Wieland potrebbe mostrare come si siano prodotte e combinate nella sua testa le sue idee, ricche di fantasia e dense di pensiero, perchè non lo sa egli stesso, e non può quindi insegnarlo agli altri. Nel campo della scienza il più grande scopritore non è dunque diverso dal più travagliato imitatore se non per una differenza di grado, ma è specificamente diverso da colui che la natura ha dotato per le arti belle. Con che non si vuole abbassare il merito di quei grandi uomini, ai quali deve tanto il genere umano, rispetto a quei favoriti della natura che hanno il talento per le belle arti. Appunto perchè il talento dei primi è destinato al sempre progressivo perfezionamento delle conoscenze e di tutte le utilità che ne derivano, ed anche all'istruzione degli altri nelle conoscenze stesse, essi hanno una grande superiorità su quelli che meritano l'onore di essere chiamati genii; l'arte deve cessare in qualche punto, perchè le sono imposti dei limiti che non può sorpassare, e che verosimilmente ha già raggiunti da lungo tempo e non possono essere allargati; oltre di che l'abilità dell'artista non è comunicabile, ma vuole essere impartita ad ognuno direttamente dalla mano della natura, e muore con lui, finchè la natura un giorno non dia il dono ad un altro, che non abbia bisogno d'altro che di un esempio, affinchè possa esercitare in modo simile il talento, di cui egli è cosciente.

Se il dono naturale dell'arte (in quanto bella) deve dare la regola, di che specie dovrà essere questa? Essa non può esser rinchiusa in una formula per servir da precetto, perchè allora il giudizio sul bello sarebbe determinabile mediante concetti; ma la regola deve essere astratta dal fatto, cioè dal prodotto, sul quale gli altri possono saggiare il proprio talento e servirsene come modello, non già da copiare ma da seguire. È difficile spiegare come ciò sia possibile. Le idee dell'artista promuovono idee analoghe nell'allievo, se questi è stato dotato dalla natura di una analoga proporzione delle facoltà dell'animo. I modelli delle belle arti sono perciò l'unico mezzo che trasmetta l'arte alla posterità; il che non potrebbe avvenire mediante semplici descrizioni (in ispecie nel campo delle arti della parola); e anche in queste non possono diventar classici se non i modelli delle lingue antiche, morte, e considerate come dotte.

Sebbene vi sia una grande differenza tra l'arte meccanica, come arte semplicemente della diligenza e dello studio, e l'arte bella, in quanto arte del genio, non vi è alcun'arte bella in cui non si trovi qualche cosa di meccanico, che può essere appreso e seguito secondo regole, e quindi qualche cosa di *scolastico* che costituisce la condizione essenziale dell'arte. Poichè nell'arte bisogna che sia pensato uno scopo; altrimenti i suoi prodotti non si potrebbero attribuire all'arte, e sarebbero un puro effetto del caso. Ma per effettuare uno scopo son necessarie regole determinate, alle quali non è lecito sottrarsi. Ora, poichè l'originalità del talento costituisce un elemento essenziale (ma non il solo) del carattere del genio, alcuni poveri di spirito credono di non poter mostrar meglio di essere genii brillanti, che sbarazzandosi della costrizione scolastica d'ogni regola, ed immaginando che si faccia miglior figura su di un cavallo furioso che su di un cavallo di maneggio. Il genio non può se non fornire una ricca *materia* ai prodotti delle belle arti; per lavorarla e darle la *forma* occorre un talento formato dalla scuola

e che sia capace di farne un uso che possa essere approvato dal Giudizio. Ma è qualche cosa di perfettamente ridicolo quando qualcuno parla e decide come un genio in quelle cose che esigono dalla ragione le più laboriose ricerche; e non si sa di chi si debba ridere più, se del ciarlatano che spande tanto fumo intorno a sè che non si possa veder niente chiaramente, ma immaginare quanto si vuole, o del pubblico, il quale crede ingenuamente che la sua incapacità a discernere chiaramente e a comprendere la parte più bella dello spettacolo dipenda dal fatto che gli si danno delle nuove verità in grande abbondanza, mentre poi gli pare un lavoro da ciabattino quello che è fatto con le definizioni appropriate e l'esame metodico dei principii.

§ 48. — *Del rapporto del genio col gusto.*

Per giudicare degli oggetti belli come tali è necessario il gusto; ma per l'arte bella stessa, cioè per la produzione di tali oggetti, è necessario il genio.

Se si considera il genio come un talento per l'arte bella (ciò che è nel significato proprio della parola), e sotto questo rispetto lo si voglia scomporre nelle facoltà che debbono concorrere a costituirlo, è necessario determinare prima esattamente la differenza tra la bellezza naturale, il cui giudizio esige solo del gusto, e la bellezza d'arte, di cui la possibilità (che anche deve essere riguardata nel giudizio sugli oggetti dell'arte) esige del genio.

Una bellezza naturale è una cosa bella; la bellezza d'arte è una rappresentazione bella di una cosa.

Per giudicare una bellezza naturale come tale io non ho bisogno di aver prima un concetto di ciò che deve essere l'oggetto; vale a dire, non ho bisogno di conoscere di esso la finalità materiale (lo scopo), e la sua semplice forma, senza conoscenza dello scopo, mi piace per se stessa nel giudizio. Ma se l'oggetto è dato come un prodotto

dell'arte, e come tale dev'esser dichiarato bello, poichè l'arte presuppone sempre uno scopo nella sua causa (e nella causalità di questa), bisogna prima appoggiarsi al concetto di ciò che la cosa deve essere; e, poichè l'accordo del molteplice in una cosa in vista di una destinazione interna di essa, in quanto scopo, costituisce la perfezione della cosa stessa; — nel giudizio della bellezza d'arte deve anche esser presa in considerazione la perfezione della cosa; ciò di che non è a parlare per la bellezza naturale (come tale). — Nel giudizio della bellezza specialmente degli oggetti animati della natura, per esempio, dell'uomo o d'un cavallo, si prende comunemente in considerazione anche la finalità oggettiva; ma allora il giudizio non è più puramente estetico, cioè un semplice giudizio di gusto. La natura non è più giudicata come avente l'apparenza dell'arte, ma come se fosse realmente un'arte (sebbene sovrumana); e il giudizio teleologico serve a quello estetico da fondamento e da condizione cui questo deve guardare. In tal caso, quando per esempio si dice: «è una bella donna», non si pensa altro che questo: la natura rappresenta bellamente in questa forma gli scopi che essa si propone nel corpo femminile; perchè bisogna guardare, oltre che alla semplice forma, ad un concetto, in modo che il giudizio sull'oggetto diventa un giudizio logico ed estetico insieme.

L'arte bella mostra la sua preminenza in questo, che può render belle quelle cose che in natura sono brutte o spiacevoli. Le furie, le malattie, le devastazioni della guerra, e simili, possono essere molto bellamente descritte come cose dannose, ed essere anche rappresentate nei quadri; una sola specie di cose brutte non può essere rappresentata secondo natura, senza che vada distrutto ogni piacere estetico e quindi la bellezza d'arte, cioè quelle che ispirano *disgusto*. Perchè, siccome in questa singolare sensazione, che riposa sull'immaginazione, l'oggetto è rappresentato come se si imponesse al nostro piacere, e noi però lo respingiamo con forza, la rappresentazione

artistica dell'oggetto non si distingue più nella nostra sensazione dalla natura dell'oggetto stesso, e quindi non può essere tenuta per bella. Così la scultura, di cui i prodotti quasi possono scambiarsi con quelli della natura, ha escluso dalle sue figurazioni l'immediata rappresentazione di oggetti brutti, e non permette di rappresentare semplicemente pel giudizio estetico, ma solo indirettamente mediante un'interpretazione della ragione, per via di allegorie o di attributi piacevoli, certi temi, come per esempio la morte (che essa converte in un bel genio) e lo spirito della guerra (di cui ha fatto Marte).

E tanto basti per la bella rappresentazione di un oggetto, che propriamente non è altro che la forma dell'esibizione di un concetto, il quale in tal modo è comunicato universalmente. — Ma per dare questa forma ai prodotti delle belle arti non è necessario che del gusto, col quale l'artista, quando lo abbia esercitato e corretto per mezzo di numerosi esempii dell'arte o della natura, giudica la sua opera, e, dopo molti tentativi spesso laboriosi, trova quella forma che lo soddisfa: perciò questa non è come una cosa dell'ispirazione o del libero slancio delle facoltà dell'animo, ma il risultato di un lungo ed anche penoso processo di perfezionamento nell'espressione del proprio pensiero, e tuttavia senza pregiudizio del libero giuoco delle proprie facoltà.

Ma il gusto è semplicemente una facoltà di giudicare, non una facoltà produttiva; e ciò che è adeguato ad esso, non è solo per questo un'opera d'arte bella; può essere una produzione dell'arte utile e meccanica o anche della scienza, che sia l'effetto di regole determinate, le quali possono essere apprese e debbono essere rigorosamente seguite. Ma la forma piacevole che le si dà è soltanto il mezzo di comunicarla e un modo di presentarla; in che si ha una certa libertà, sebbene si sia legati ad uno scopo. Così si richiede che un servizio da tavola, o anche un trattato morale, e perfino una predica, abbiano questa forma dell'arte bella, senza che vi sembri *voluta*; ma non si

chiamano perciò opere d'arte bella. A queste si attribuiscono un poema, una musica, una galleria di quadri, e simili; e in un'opera, che dev'essere tenuta come appartenente alle arti belle, si trova spesso del genio senza gusto o del gusto senza genio.

§ 49. — *Delle facoltà dell'animo, che costituiscono il genio.*

Si dice di certe produzioni, che dovrebbero mostrarsi, almeno in parte, come appartenenti alle arti belle, che esse sono senza anima[1], sebbene per ciò che concerne il gusto non vi si trovi niente da biasimare. Una poesia può essere molto nitida ed elegante, ma è senz'anima. Una storia è esatta ed ordinata, ma senz'anima. Un discorso d'occasione è solido e ornato insieme, ma senz'anima. Molte conversazioni non sono senza interesse, ma senz'anima; perfino d'una donna si dice che è bella, affabile e graziosa, ma senz'anima. Che cosa si vuol dunque intendere con la parola anima?

Anima nel significato estetico è il principio vivificante dell'animo. Ma ciò con cui questo principio vivifica l'anima, la materia di cui si serve, è ciò che dà uno slancio armonico alle facoltà dell'animo, e le pone in un giuoco che si alimenta da sè e fortifica le facoltà stesse da cui risulta.

Ora io sostengo che questo principio non è altro che la facoltà di esibizione delle idee estetiche; dove per idee estetiche intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa essere loro adeguato, e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili. — Si vede di leggieri che esse sono il corrispondente *(pendant)* delle

---

[1] *Geist.*

idee razionali, le quali sono invece concetti cui nessuna intuizione (rappresentazione dell'immaginazione) può essere adeguata.

L'immaginazione (come facoltà di conoscere produttiva) ha una grande potenza nella creazione di un'altra natura dalla materia che le fornisce la natura reale. Noi ci divertiamo con essa, quando la realtà ci par troppo comune; trasformiamo la realtà, sempre, è vero, secondo leggi analogiche, ma anche secondo principii che hanno la loro più alta origine nella ragione (e che ci son naturali proprio come quelli con cui l'intelletto comprende la natura empirica); e così facendo noi sentiamo la nostra indipendenza dalla legge dell'associazione (la quale è inerente all'uso empirico dell'immaginazione), perchè se, secondo essa, caviamo la materia dalla natura, la elaboriamo però in vista di qualchecos'altro, vale a dire di ciò che trascende la natura.

Si possono chiamare idee queste rappresentazioni dell'immaginazione; sia perchè esse tendono, almeno, a qualcosa che sta al di là dei limiti dell'esperienza, e cercano così di approssimarsi alle esibizioni dei concetti della ragione (delle idee intellettuali), ciò che dà loro un'apparenza di realtà oggettiva; e sia perchè, ciò che è capitale, nessun concetto può essere loro completamente adeguato (in quanto intuizioni interne). Il poeta osa render sensibili le idee razionali degli esseri invisibili, il regno dei beati, il regno infernale, l'eternità, la creazione, e simili; o anche trasporta ciò, di cui trova i modelli nell'esperienza, come per esempio la morte, l'invidia e tutti i vizii, l'amore, la gloria, etc., al di là dei limiti dell'esperienza con un'immaginazione che gareggia con la ragione nel conseguimento di un massimo, rappresentando tutto ciò ai sensi con una perfezione di cui la natura non dà nessun esempio; ed è propriamente nella poesia che la facoltà delle idee estetiche può mostrarsi in tutto il suo potere. Ma questa facoltà, considerata soltanto in se stessa, non è propriamente altro che un talento (dell'immaginazione).

Ora, se si sottopone ad un concetto una rappresentazione dell'immaginazione, che appartenga alla sua esibizione, ma che per se stessa dia tanta occasione a pensare da non lasciarsi mai rinchiudere in un concetto determinato, e quindi estende esteticamente il concetto stesso in un modo indefinito; l'immaginazione è in tal caso creatrice, e pone in moto la facoltà delle idee intellettuali (la ragione), facendola così pensare, all'occasione di una rappresentazione (ciò che appartiene bensì al concetto dell'oggetto), più di quanto in essa possa essere compreso e pensato chiaramente.

Quelle forme, che non costituiscono da sè l'esibizione di un concetto dato, ma, in quanto rappresentazioni secondarie dell'immaginazione, esprimono soltanto le conseguenze che vi si legano e l'affinità del concetto con altri concetti, son chiamate attributi (estetici) di un oggetto, di cui il concetto, in quanto idea della ragione, non può essere esibito adeguatamente. Così l'aquila di Giove con la folgore tra gli artigli è un attributo del potente re del cielo, e il pavone della splendida regina del cielo. Essi non rappresentano, come gli attributi logici, ciò che è nei nostri concetti della sublimità e maestà della creazione, ma qualcos'altro; il che dà occasione all'immaginazione di estendersi su di una quantità di rappresentazioni affini, le quali danno più da pensare di quanto si possa esprimere in un concetto determinato per via di parole; e danno una idea estetica, la quale tien luogo dell'esibizione logica di quell'idea razionale, ma propriamente vivifica l'animo, aprendogli una vista su di un campo smisurato di rappresentazioni affini. Ma le belle arti non procedono in tal modo soltanto nella pittura e nella scultura (per cui si usa comunemente il termine di attributi); anche la poesia e l'eloquenza traggono l'anima che vivifica le loro opere unicamente dagli attributi estetici degli oggetti, i quali accompagnano gli attributi logici, e danno uno slancio all'immaginazione, fornendo più da pensare (sebbene confusamente) di quanto si può rinchiudere in un con-

cetto, e quindi in una determinata espressione verbale. — Mi limiterò, per brevità, a pochi esempii.

Quando il gran Re si esprime così in una delle sue poesie[1]:

> Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
> En laissant l'univers comblé de nos bienfaits:
> Ainsi l'astre du jour au bout de sa carrière,
> Répand sur l'horizon une douce lumière;
> Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,
> Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'univers;

egli vivifica l'idea della sua ragione di un sentimento cosmopolitico anche presso la fine della vita, mediante un attributo che vi associa l'immaginazione (col ricordo della dolcezza che suscita in noi una chiara sera che compie una bella giornata estiva), e che promuove una quantità di sensazioni e di rappresentazioni secondarie, alle quali non si trova alcuna espressione. Reciprocamente, un concetto intellettuale può servire da attributo ad una rappresentazione dei sensi e avvivarla con l'idea del soprasensibile; ma non si adopera per questo uso se non l'elemento estetico, ciò che è inerente soggettivamente alla coscienza del soprasensibile. Così, per esempio, nella descrizione di un bel mattino, un certo poeta dice: «Il sole sorgeva, come la pace sorge dalla virtù». La coscienza della virtù, se anche uno si metta soltanto col pensiero al posto di un uomo virtuoso, spande nell'anima una quantità di sentimenti sublimi e calmi; ed apre una veduta sconfinata su di un avvenire felice, che non può rendere interamente alcuna espressione che sia adeguata ad un concetto determinato[2].

---

1 È l'epistola al maresciallo Keith, *Sur les vaines terreurs de la mort et les frayeurs d'une autre vie*: nelle *Oeuvres du philosophe de Sans-Souci*, 1750, volume II. Qui è restituito il testo francese: Kant dà la traduzione in prosa [T.].

2 Forse non è stato mai detto qualche cosa di più sublime, o espresso in un modo più sublime un pensiero, come in quell'iscrizione del tempio d'Iside (la madre natura): «Io sono tutto ciò che è, che fu e che sarà, e nessun

In una parola, l'idea estetica è una rappresentazione dell'immaginazione associata ad un concetto dato, la quale, nel libero giuoco dell'immaginazione, è legata con tale quantità di rappresentazioni parziali, che non si potrebbe trovare per essa nessuna espressione che designi un concetto determinato; e quindi una rappresentazione che dà luogo a pensare in un concetto molte cose inesprimibili, di cui il sentimento vivifica le facoltà conoscitive e dà lo spirito alla parola in quanto semplice lettera.

Le facoltà dell'animo, di cui l'unione (in un certo rapporto) costituisce il genio, sono dunque l'immaginazione e l'intelletto. Soltanto che l'immaginazione, quando serve alla conoscenza, è sottoposta alla costrizione dell'intelletto e alla limitazione d'essere adeguata al concetto, mentre dal punto di vista estetico essa è libera, ed oltre all'accordarsi col concetto, fornisce spontaneamente all'intelletto una materia ricca e non definita, che esso non conteneva nel concetto, che però adopera, non oggettivamente in vista della conoscenza, ma soggettivamente ad animare le facoltà conoscitive, e quindi indirettamente anche a vantaggio della conoscenza; sicchè il genio consiste propriamente in quella felice disposizione, — che nessuna scienza può insegnare e nessun esercizio può raggiungere, — per la quale si associano delle idee ad un concetto dato, e d'altra parte si trova l'espressione con cui si può comunicare agli altri lo stato d'animo che ne risulta, in quanto accompagnamento del concetto medesimo. È a quest'ultimo talento che si dà propriamente il nome di anima; perchè per esprimere ciò che è inesprimibile nello stato d'animo in cui ci mette una certa rappresentazione, e per renderlo comunicabile universalmente, — sia l'espressione verbale, pittorica o plastica — è necessaria una facoltà che colga a volo il rapido giuoco dell'immagina-

---

mortale ha sollevato il mio velo ». Segner si servì di questa idea per mezzo di una figura ingegnosa messa in testa alla sua fisica, affine di riempire di un sacro orrore l'allievo che si accingeva ad introdurre in questo tempio, e di disporre il suo spirito ad una solenne attenzione.

zione, e lo unisca ad un concetto che si possa condividere senza la costrizione delle regole (a un concetto che appunto perciò è originale, e scopre nel tempo stesso una nuova regola, che non si è potuta derivare da nessun principio od esempio anteriore).

Se ora, dopo questa analisi, ritorniamo sulla definizione che si è data sopra del genio, troveremo: 1) che esso è un talento per l'arte, non per la scienza, nella quale il procedimento deve essere stabilito su regole conosciute chiaramente in precedenza; 2) che esso, come talento artistico, presuppone un concetto determinato del prodotto in quanto scopo, e per conseguenza l'intelletto, ma anche una rappresentazione (sebbene indeterminata) della materia, cioè dell'intuizione che serve all'esibizione di quel concetto, e quindi un rapporto dell'immaginazione con l'intelletto; 3) che esso si rivela meno nel conseguire il suo scopo dell'esibizione d'un dato concetto, che nella rappresentazione o espressione di idee estetiche, le quali contengono una ricca materia per quello scopo, e quindi nel rappresentare l'immaginazione nella sua indipendenza dalla costrizione delle regole, ma conforme tuttavia all'esibizione del concetto dato; 4) che finalmente la finalità soggettiva, che è spontaneamente nel libero accordo dell'immaginazione con la legalità dell'intelletto, presuppone una tale proporzione e disposizione di queste facoltà, che nessuna osservanza di regole, sia della scienza, sia dell'imitazione meccanica, può produrre, ma che soltanto la natura del soggetto può far nascere.

Posto ciò, il genio è l'originalità esemplare di quel dono naturale che un soggetto esercita nel libero uso delle sue facoltà di conoscere. In tal modo il prodotto di un genio (in ciò che è da attribuirsi appunto al genio, e non allo studio o alla scuola) è per un altro genio un esempio, non da imitare (perchè nell'imitazione scompare ciò

che è dovuto al genio e costituisce l'anima dell'opera), ma da seguire; esso promuove in quest'altro genio il sentimento dell'originalità, e lo spinge ad esercitare quindi nell'arte la sua indipendenza dalle regole, sicchè l'arte acquista una nuova regola per via del talento che si dimostra esemplare. Ma, poichè il genio è un privilegiato della natura, e la sua apparizione è da ritenersi rara, il suo esempio produce per gli uomini ben dotati una scuola, ovvero un insegnamento metodico secondo le regole che si possono trarre dalle opere vive del genio e dalla loro originalità; e così per questi seguaci l'arte bella è un'imitazione di cui la natura dà la regola per via del genio.

Ma questa imitazione diventa contraffazione, quando lo scolaro imita tutto, finanche quei punti difettosi che il genio ha dovuto lasciar nell'opera soltanto perchè, senz'essi, l'idea ne sarebbe rimasta indebolita. Questo coraggio è un merito per un genio; ed una certa audacia nell'espressione, e in generale certe aberrazioni dalle regole comuni convengono al genio, ma non son degne d'essere imitate; son sempre difetti, che bisogna cercar di evitare, e solo il genio è privilegiato rispetto ad essi, perchè ciò che in lui è dovuto allo slancio originale soffrirebbe da un'inquieta circospezione. La maniera è un'altra specie di contraffazione, la quale consiste nell'imitazione dell'originalità in generale, e quindi nell'allontanarsi per quanto è possibile dagli imitatori, senza però possedere il talento di essere per se stesso esemplare. — Vi sono in generale due modi di comporre i propri pensieri, di cui uno si chiama maniera *(modus aestheticus)* e l'altro metodo *(modus logicus)*, i quali differiscono in questo, che il primo ha come misura soltanto il sentimento dell'unità nella esibizione, il secondo invece segue in questa principii determinati. Per l'arte bella vale solo il primo modo. Ma un'opera d'arte si dice manierata solo quando l'espressione dell'idea che vi è contenuta mira alla singolarità e non è adeguata all'idea stessa. Il prezioso, il ricercato, l'affettato, per distinguersi dal co-

mune (ma senz'anima), somigliano ai modi di colui del quale si dice che sta ad ascoltare se stesso, o che si muove come se fosse sulla scena a esser guardato a bocca aperta, — il che è sempre indizio di stupidità.

§ 50. — *Dell'unione del gusto col genio nei prodotti dell'arte bella.*

Domandare che cosa sia più appropriato in cose delle arti belle, se il genio o il gusto, è lo stesso che domandare quali delle due facoltà, l'immaginazione o il giudizio, vi debba prevalere. Ora, poichè, relativamente alla prima, un'arte merita piuttosto d'essere chiamata animata[1], e solo relativamente alla seconda di essere chiamata un'arte bella, questa seconda, almeno come condizione indispensabile *(conditio sine qua non)*, è quella che prima dev'essere presa in considerazione nel giudizio dell'arte in quanto bella. Alla bellezza son meno necessarie la ricchezza e l'originalità delle idee, che l'accordo della libertà dell'immaginazione con la legalità dell'intelletto. Perchè tutta la ricchezza dell'immaginazione, nella sua libertà senza freno, non produce se non stravaganza; e il Giudizio invece è la facoltà che la mette d'accordo con l'intelletto.

Il gusto, come il Giudizio in generale, è la disciplina (l'educazione) del genio; gli ritaglia le ali e lo rende costumato e polito; ma nel tempo stesso gli dà una direzione, mostrandogli dove e fin a che punto possa estendersi per non smarrirsi; e, portando chiarezza e ordine nella massa dei pensieri, dà consistenza alle idee, facendole insieme degne di un consenso durevole ed universale, d'esser seguite dagli altri, e di concorrere a una sempre progressiva cultura. Sicchè, se qualcosa dovesse sacrificarsi nell'opposizione tra le due qualità in una

---

[1] *geistreiche.*

opera, ciò dovrebbe avvenire piuttosto dal lato del genio; e il Giudizio, che fa appello ai proprii principii in cose delle belle arti, permetterà piuttosto di derogare alla libertà e alla ricchezza dell'immaginazione, che non all'intelletto.

Le belle arti esigono dunque immaginazione, intelletto, anima e gusto[1].

§ 51. — *Della divisione delle belle arti.*

Si può dire in generale che la bellezza (della natura o dell'arte) è l'espressione delle idee estetiche; con questa differenza, che nell'arte bella quest'idea può essere occasionata da un concetto, mentre nella bella natura è sufficiente la semplice riflessione su di una data intuizione, senza il concetto di ciò che l'oggetto deve essere, per suscitare e comunicare l'idea di cui l'oggetto è considerato come l'espressione.

Se dunque vogliamo fare una divisione delle belle arti, non possiamo scegliere, almeno a titolo di prova, nessun principio più comodo di quello dell'analogia dell'arte con quella specie di espressione di cui si servono gli uomini nel parlare per comunicarsi, quanto perfettamente è possibile, non soltanto i loro concetti, ma anche le sensazioni[2]. — Questa specie di espressione consiste nella parola, nel gesto e nel tono (articolazione, gesticolazione e modulazione). Soltanto l'unione di queste tre specie di espressioni costituisce la perfetta comunicazione di quelli

---

[1] Le tre prime facoltà trovano nella quarta la loro unione. Hume nella sua storia dà ad intendere agli inglesi che, sebbene essi non cedano in nulla agli altri popoli del mondo rispetto alle tre prime facoltà, isolatamente considerate, debbono cedere ai loro vicini, i francesi, relativamente alla facoltà unificatrice.

[2] Il lettore non considererà questo abbozzo di una possibile divisione delle belle arti come una teoria nell'intenzione dell'autore. Si tratta di uno di quei tanti tentativi che si possono, e si debbono, fare.

che parlano. Perchè in tal modo pensiero, intuizione e sensazione sono trasmesse agli altri unite e nello stesso tempo.

Sicchè non vi sono che tre specie di arti belle: l'arte parlante, l'arte figurativa e l'arte del giuoco delle sensazioni (come impressioni sensibili esterne). Si potrebbe anche condurre questa divisione dicotomicamente, distinguendo le belle arti in quelle che esprimono il pensiero e quelle che esprimono l'intuizione; quest'ultime secondo la forma o la materia (della sensazione). Soltanto che tale divisione sembrerebbe troppo astratta e non conforme alle idee ordinarie.

1) Le arti della parola sono l'eloquenza e la poesia. L'eloquenza è l'arte di trattare un compito dell'intelletto come se fosse un libero giuoco dell'immaginazione; la poesia è l'arte di dare ad un libero giuoco dell'immaginazione il carattere di un compito dell'intelletto.

Così l'oratore promette qualche cosa di serio, e l'eseguе come se fosse un semplice giuoco d'idee per divertire gli spettatori. Il poeta annunzia semplicemente un piacevole giuoco d'idee, ed opera sull'intelletto come se non avesse avuto altro intento che di occuparsi di esso. L'unione e l'armonia di queste due facoltà, la sensibilità e l'intelletto, che non possono star l'una senza dell'altra ma che non si lasciano riunire senza sforzo e danno reciproco, debbono essere spontanee e mostrare di essersi formate da sè; altrimenti non si tratterebbe più di un'arte bella. Perciò tutto ciò che rivela la ricerca e il travaglio dev'essere evitato, perchè le belle arti devono esser libere in questo doppio significato: non sono un lavoro mercenario, che si possa giudicare alla stregua di una data misura, imporre e pagare; e poi l'animo trova in esse un'occupazione, ma si sente eccitato e soddisfatto senza riguardo a qualche altro scopo (indipendentemente dalla ricompensa).

L'oratore dà dunque qualche cosa che non aveva promesso, cioè un giuoco piacevole dell'immaginazione; ma

egli toglie anche qualcosa a ciò che aveva promesso e che era il suo compito annunziato, occupare adeguatamente l'intelletto. Il poeta al contrario promette poco ed annunzia un semplice giuoco d'idee, mentre poi fornisce qualche cosa degna di seria occupazione, con l'alimentare, giocando, l'intelletto, e avvivarne i concetti con l'immaginazione. Per conseguenza il primo mantiene, in fondo, meno di quello che promette, e il secondo più.

2) Le arti figurative o quelle che esprimono delle idee per mezzo dell'intuizione sensibile (non mediante le rappresentazioni della semplice immaginazione, che vengono suscitate dalla parola) sono o quella che rappresenta la verità sensibile o quella che rappresenta l'apparenza sensibile. La prima si chiama plastica, la seconda pittura. Entrambe rappresentano figure nello spazio per la espressione di idee; la prima fa le figure percettibili per due sensi, la vista e il tatto (sebbene per quest'ultimo non abbia per iscopo la bellezza), e la seconda solo per la vista. L'idea estetica (l'archetipo, il modello) sta a fondamento di entrambe nell'immaginazione; ma la figura che ne costituisce l'espressione (l'ectipo, la copia) è data o nella sua estensione materiale (come esiste l'oggetto stesso reale), o come si disegna all'occhio (secondo la sua apparenza in una superficie); e, nel primo caso, o vien posto per condizione alla riflessione il rapporto con uno scopo reale, o soltanto l'apparenza di tale scopo.

Alla plastica, in quanto prima specie di belle arti figurative, appartengono la scultura e l'architettura. La prima è quella che esibisce materialmente concetti di cose che potrebbero esistere in natura (però, come arte bella, con riguardo alla finalità estetica); la seconda è l'arte di esibire concetti di cose che son possibili solo nell'arte e di cui la forma non ha il suo principio determinante nella natura, ma in un fine dell'arbitrio, — e anch'essa deve mirare alla finalità estetica. In quest'ultima il fine principale è un certo uso dell'oggetto artistico,

che, come condizione, pone un limite alle idee estetiche. Nella prima, la pura espressione delle idee estetiche è lo scopo principale. Così appartengono alla scultura le statue di uomini, dei, animali, etc.; e invece appartengono all'architettura i tempii, gli edifizii destinati a riunioni pubbliche, ed anche le abitazioni, gli archi di trionfo, le colonne, i mausolei, e simili ricordi monumentali, potendosi anche aggiungervi i mobili (i lavori da falegname e simili utensili); perchè l'essenziale di un'opera architettonica è la corrispondenza di essa ad un certo uso; laddove un'opera puramente plastica, che è fatta unicamente per l'intuizione e deve piacere per se stessa, è, come rappresentazione corporea, una semplice imitazione della natura, in vista tuttavia di idee estetiche, e in cui la verità sensibile non deve essere spinta tant'oltre, che cessi d'essere arte e produzione dell'arbitrio.

La pittura, come seconda specie delle arti figurative, che rappresenta l'apparenza sensibile congiunta per via dell'arte con le idee, la dividerei nell'arte di ritrarre bellamente la natura e quella di comporre bellamente i suoi prodotti. La prima sarebbe la pittura propriamente detta e la seconda il giardinaggio. La prima, difatti, non dà se non l'apparenza dell'estensione corporea: la seconda dà questa estensione nella sua realtà, è vero, ma presenta solo l'apparenza di un'utilità e di un uso per altri scopi, oltre il semplice giuoco dell'immaginazione, per mezzo della contemplazione delle forme[1]. Il

---

1 Pare strano che il giardinaggio possa essere considerato come una specie di pittura, sebbene rappresenti le sue forme materialmente; ma, poichè esso le trae realmente dalla natura (gli alberi, i cespugli, le erbe, i fiori li trasse, almeno originariamente, dalle selve e dai campi), e non è un'arte come la plastica, poichè non è condizionato nella sua composizione (come l'architettura) da alcun concetto dell'oggetto e del suo scopo, ma soltanto dal libero giuoco dell'immaginazione nella contemplazione; esso si accorda con la pittura semplicemente estetica, che non ha alcun tema determinato (mette insieme gradevolmente aria, terra e acqua con luci ed ombre). — In generale il lettore terrà tutto ciò in conto di un tentativo, fatto per riportare le belle arti a un principio, che, in questo caso, è quello dell'espressione delle idee estetiche (secondo l'analogia della parola), e non lo riguarderà come una deduzione definitiva da quel principio.

giardinaggio non è altro che l'abbellimento del suolo per mezzo di quella stessa varietà che la natura offre all'intuizione (prati, fiori, cespugli ed alberi, ed anche le acque, le colline e le valli), ma combinata diversamente e conformemente a certe idee. Senonchè la bella composizione delle cose corporee è fatta soltanto per la vista, come la pittura, e il senso del tatto non può fornire alcuna rappresentazione intuitiva di una tale forma. Alla pittura in senso largo io attribuirei anche la decorazione delle stanze con tappeti, e ogni bel mobile, che serva unicamente alla vista; così l'arte del vestire con gusto (anelli, scatole, etc.). Perchè un'aiuola di diverse specie di fiori, una stanza con molti ornamenti (comprese le acconciature delle signore), costituiscono in una festa sontuosa una specie di quadro, che, come i quadri propriamente detti (che non hanno da insegnare nè una storia, nè una conoscenza naturale), stanno lì soltanto per esser mirati, per mantenere l'immaginazione in libero giuoco con le idee, ed occupare il Giudizio senza uno scopo determinato. Il lavoro per tutti questi ornamenti potrà essere, dal punto di vista meccanico, differentissimo, e differentissimi gli artisti richiesti a compirlo; ma il giudizio di gusto è determinato in un sol modo da ciò che vi è di bello in quest'arte; cioè non è diretto se non a giudicare le forme (senza riguardo a veruno scopo), così come si presentano all'occhio, isolatamente o nel loro complesso, secondo l'effetto che fanno sull'immaginazione. — Ma che le arti figurative possano corrispondere (secondo l'analogia) al gestire che fa parte del linguaggio, è giustificato da ciò, che l'anima dell'artista dà un'espressione materiale, mediante le sue figure, a ciò che ha pensato, e al modo in cui l'ha pensato, e fa parlare la cosa stessa quasi mimicamente; ed è questo un giuoco comunissimo della nostra fantasia, la quale suppone un'anima nelle cose inanimate, in corrispondenza della loro forma, e che ci parli dalle cose medesime.

3) L'arte del bel giuoco di sensazioni (che son prodotte dal di fuori), — il quale giuoco deve tuttavia essere

comunicabile universalmente, — non può riguardare se non la proporzione dei diversi gradi della disposizione (tensione) del senso cui le sensazioni appartengono, cioè il tono di questo senso; e, così largamente intesa, tale arte si può dividere nel giuoco artistico delle sensazioni auditive, e di quelle visive, per conseguenza in *musica* e *colorito*. — È un fatto degno di nota che questi due sensi, oltre la capacità che hanno per le impressioni richieste ad acquistare il concetto degli oggetti esterni, sono ancora capaci di una sensazione particolare, congiunta a quelle impressioni, della quale non si potrebbe decidere se ha il suo fondamento nel senso o nella riflessione; e che questa affettibilità [1] possa mancare qualche volta, sebbene il senso non sia difettoso, ed anzi sia squisito per ciò che concerne il suo uso nella conoscenza degli oggetti. Il che significa che non si può sapere con certezza se un colore e un suono siano semplici sensazioni piacevoli, o siano già in se stessi un bel giuoco di sensazioni e quindi contengano, in quanto giuoco, un piacere che dipende dalla loro forma nel giudizio estetico. Se si pensa alla rapidità delle vibrazioni della luce o, nel secondo caso, dell'aria, la quale verosimilmente supera di molto la nostra facoltà di giudicare immediatamente, nella percezione, la proporzione della divisione del tempo mediante le vibrazioni stesse; si dovrebbe credere che da noi sia sentito soltanto il loro *effetto* sulle parti elastiche del nostro corpo, ma che non sia avvertita e presente nel giudizio la *divisione del tempo* da esse compiuta, e perciò che ai colori e ai suoni sia congiunto il piacevole, non la bellezza della loro composizione. Ma se invece si pensa, in *primo luogo*, all'elemento matematico che si trova nella proporzione di quelle vibrazioni nella musica e nel giudizio nostro su di essa, e si considera, com'è giusto, la divisione dei colori secondo l'analogia con la musica; se, in *secondo*

[1] *Affectibilität.*

luogo, si ricordano gli esempii, sebbene rari, di uomini che con la miglior vista del mondo non sapevano discernere i colori, o con l'udito più acuto i suoni, laddove, per quelli che hanno questa facoltà, son percepibili le variazioni qualitative (non soltanto i gradi della sensazione), nei diversi gradi di una scala di suoni o di colori, ed anzi il numero delle variazioni è determinato da differenze notevoli; si potrebbe vedersi obbligati a riguardare le sensazioni dei due sensi, non come semplici impressioni sensibili, ma come l'effetto di un giudizio della forma nel giuoco di molte sensazioni. Secondo che si adotterà l'una o l'altra opinione nel giudicare del principio della musica, ne sarà diversa la definizione, e o si definirà come noi abbiamo fatto, quale un bel giuoco di sensazioni (dell'udito), o come un giuoco di sensazioni piacevoli. Soltanto, secondo la prima definizione, la musica è considerata come arte bella senz'altro, e invece con la seconda è considerata (almeno in parte) come un'arte piacevole.

§ 52. — *Dell'unione delle belle arti in un'unica produzione.*

L'eloquenza può essere unita con una rappresentazione pittorica dei suoi soggetti e dei suoi oggetti in un dramma; la poesia con la musica nel canto, il canto a sua volta con la pittura (teatrale) in un'opera; il giuoco delle sensazioni musicali col giuoco delle figure nella danza; etc. Anche la rappresentazione del sublime, in quanto appartiene alle belle arti, si può unire con la bellezza in una tragedia in rima, in un poema didascalico, in un oratorio; e in queste unioni le belle arti mostrano ancora più di arte; ma in alcuni casi è dubbio se esse ne guadagnino anche in bellezza (dal momento che nelle loro unioni s'intersecano tante diverse specie di piacere). In tutte le belle arti però l'essenziale

sta nella forma, che è finale per la contemplazione e il giudizio, e produce un piacere che è nel tempo stesso una cultura, e dispone lo spirito alle idee, facendolo capace ancora di molti piaceri e trattenimenti simili; l'essenziale non è la materia della sensazione (l'attrattiva o l'emozione), la quale non produce se non il godimento, da cui niente risulta in favore dell'idea, ottunde lo spirito, rende a poco a poco noioso l'oggetto e l'animo, cosciente di uno stato che contrasta al giudizio razionale, scontento di se stesso e disgustato.

È questa la sorte che attende infine le arti belle, quando non siano più o meno strettamente legate con idee morali, le quali soltanto danno un piacere sostanziale[1]. Diventano allora semplicemente una specie di distrazione, di cui si ha tanto più bisogno quanto più se ne usa, per dissipare l'intima scontentezza dell'animo, facendosi sempre più disutile e scontento di se medesimo. In generale, son le bellezze naturali le più conducenti a quel primo scopo[2], quando si sia già di buon'ora abituati a contemplarle, giudicarle ed ammirarle.

§ 53. — *Comparazione del valore estetico delle belle arti.*

Tra le belle arti il primo posto spetta alla poesia (che deve quasi interamente al genio la sua origine, e meno di tutte si lascia guidare da precetti od esempii). Essa allarga l'animo mettendo l'immaginazione in libertà; e, tra l'infinita varietà di forme che possono accordarsi con un concetto dato, presenta quella che congiunge l'esibizione del concetto con una quantità di pensieri, cui nessuna espressione verbale è pienamente adeguata; e si eleva così esteticamente alle idee. Essa fortifica l'animo, facendogli sentire quella sua facoltà libera, spontanea ed indipendente

---

1 *Selbständiges Wohlgefallen*: piacere per sè stante.

2 Ossia, a un piacere sostanziale.

dalle condizioni naturali, per la quale essa considera e giudica la natura come fenomeno, — secondo vedute che questa non presenta da sè, nell'esperienza, nè al senso nè all'intelletto, — e l'usa in servigio del soprasensibile, quasi come uno schema di questo. La poesia giuoca con l'apparenza a suo piacere, senza però ingannare; perchè essa stessa dichiara un semplice giuoco la sua occupazione, la quale nondimeno può esser fatta conformemente all'intelletto e all'ufficio di questo. — L'eloquenza, quando s'intenda come l'arte di persuadere, ossia di sedurre con una bella apparenza *(ars oratoria)*, e non la semplice arte del dire (eloquenza e stile), è una dialettica, che non si allontana dalla poesia se non quanto è necessario per guadagnare gli animi all'oratore e toglier loro la libertà; sicchè non si può consigliare nè pel tribunale nè per la cattedra. Perchè quando si tratta di leggi civili, del dritto delle singole persone, quando si tratta d'istruire durevolmente gli spiriti nella conoscenza dei loro doveri, e disporli ad osservarli coscienziosamente, è indegno di un compito così importante il lasciare scorgere anche una traccia di lusso di spirito e d'immaginazione, e ancor più dell'arte di persuadere e di guadagnarsi gli animi. Perchè questa, sebbene possa essere usata talvolta per fini legittimi e lodevoli, è da rigettarsi, perchè corrompe soggettivamente le massime e le intenzioni, anche quando oggettivamente il fatto sia conforme alla legge; giacchè non basta fare ciò che è giusto, ma bisogna farlo soltanto perchè è giusto. E, d'altra parte, il semplice concetto chiaro di questa specie di interessi umani, esposto vivacemente con esempii, senza urtare contro le regole dell'armonia della lingua e la convenienza dell'espressione, ha già per se stesso sufficiente influsso sugli animi umani circa le idee della ragione (le quali pure contribuiscono all'eloquenza), perchè non sia necessario mettere in moto anche le macchine della persuasione; le quali, potendo anche essere adoperate per abbellire o nascondere il vizio o l'errore, non possono impedire del tutto il segreto sospetto contro qualche insidia

dell'arte. Nella poesia tutto procede lealmente e sinceramente. Essa si dà come diretta a produrre un semplice giuoco che intrattiene l'immaginazione, d'accordo, per la forma, con le leggi dell'intelletto; non vuol sorprendere e sedurre l'intelletto con la rappresentazione sensibile [1].

Dopo la poesia, se si guarda all'attrattiva e all'emozione dell'animo, io porrei quell'arte che ad essa, tra le arti della parola, è più prossima, e ad essa molto naturalmente si può congiungere, cioè la musica. Perchè, sebbene quest'arte parli per mere sensazioni, senza concetti, e quindi non lasci qualcosa alla riflessione, come la poesia, essa commuove lo spirito più variamente, e più intimamente, sebbene solo con effetto passeggiero; ma essa è piuttosto godimento che coltura (il giuoco di pensieri che suscita, è l'effetto di una associazione quasi meccanica) e, giudicata dalla ragione, ha minor valore di qualunque altra delle arti belle. Perciò, come ogni godimento, essa abbisogna di frequente varietà, e non sopporta numerose ripetizioni, senza produrre noia. La sua attrattiva, che si comunica così universalmente, pare che riposi su questo: — che ogni espressione ha insieme un

---

[1] Debbo confessare che una bella poesia mi ha dato sempre una soddisfazione pura, laddove la lettura del miglior discorso di un oratore del popolo romano o di un oratore moderno, del parlamento o della cattedra, per me è stata sempre accompagnata dallo spiacevole sentimento di disapprovazione per un'arte insidiosa, che, in cose importanti, vuol muovere gli uomini, come fossero macchine, ad un giudizio cui una riflessione calma deve togliere presso di essi tutto il suo peso. L'eloquenza e l'arte del dire (insieme, retorica) appartengono alle arti belle; ma l'arte oratoria *(ars oratoria)*, in quanto arte di servirsi della debolezza umana ai propri fini (siano supposti o siano realmente buoni quanto si voglia), non merita alcuna stima. Così quest'arte raggiunse il suo massimo grado, ad Atene e a Roma, in un tempo quando lo stato correva alla rovina e il vero patriottismo era estinto. Chi, con una chiara visione delle cose, possiede la lingua nella sua ricchezza e purezza, e, con un'immaginazione feconda ed abile nell'esibizione delle sue idee, s'interessa vivamente e cordialmente al vero bene, è il *vir bonus dicendi peritus*, l'oratore senz'arte, ma pieno d'efficacia, quale lo domanda Cicerone, senza che peraltro egli stesso sia rimasto sempre fedele a questo ideale.

tono appropriato al suo significato; — che questo tono mostra più o meno un'affezione di colui che parla, e la produce anche in colui che ascolta, suscitando in lui, col processo inverso, l'idea che nella lingua è espressa con tale tono; — e che, poichè la modulazione è come una lingua universale della sensazione, comprensibile da ogni uomo, la musica l'usa per sè sola e in tutta la sua energia, cioè come linguaggio degli affetti, e così, secondo le leggi dell'associazione, comunica universalmente le idee estetiche che vi sono naturalmente congiunte; — che, per altro, giacchè quelle idee estetiche non sono concetti e pensieri determinati, è solo la forma della composizione di queste sensazioni (armonia e melodia), invece della forma linguistica, che, mediante un accordo proporzionato delle sensazioni stesse (il quale accordo nei suoni, riposando sul rapporto del numero delle vibrazioni dell'aria nello stesso tempo, in quanto i suoni sono riuniti simultaneamente o successivamente, può esser ridotto matematicamente sotto regole determinate) serve ad esprimere l'idea estetica di una totalità coerente di una quantità inesprimibile di pensieri, conformemente ad un certo tema, il quale costituisce l'affetto dominante del pezzo. Solo da questa forma matematica, sebbene non sia rappresentata da concetti determinati, deriva il piacere, che congiunge la semplice riflessione su tale quantità di sensazioni simultanee e successive col loro giuoco, come una condizione universalmente valida della bellezza della forma stessa; e solo per quest'ultima il gusto può attribuirsi qualche dritto anticipato sul giudizio di ognuno.

Ma certamente la matematica non ha la benchè minima parte nell'attrattiva e nella commozione dell'anima prodotte dalla musica; è soltanto la condizione indispensabile *(conditio sine qua non)* di quella proporzione delle impressioni, nella loro unione e vicenda, che permette di abbracciarle tutte insieme, impedendo che si distruggano reciprocamente, e che rende possibile il loro accordarsi per produrre, per via di consoni affetti, una continua com-

mozione ed eccitazione dell'animo, e quindi un piacevole godimento seco stesso.

Se invece si stima il valore delle belle arti secondo la coltura che portano all'animo, e si prende per misura la estensione delle facoltà che nel Giudizio debbono concorrere alla conoscenza, la musica avrà l'ultimo posto tra le arti belle, perchè essa non fa che giocare con le sensazioni (allo stesso modo che forse è la prima, quando le arti si valutino dal punto di vista del piacere). A tal titolo, dunque, le arti figurative la precedono di molto; poichè mentre mettono l'immaginazione in un giuoco libero, ma nel tempo stesso adeguato all'intelletto, promuovono un'occupazione, in quanto producono qualche cosa che serve ai concetti dell'intelletto come un veicolo, durevole e che si raccomanda da sè, capace di favorire l'unione dei concetti stessi con la sensibilità, e quindi, in certo modo, l'urbanità delle facoltà superiori della conoscenza. Queste due specie d'arte seguono un cammino del tutto diverso: la prima procede da sensazioni a idee indeterminate; la seconda specie, invece, da idee determinate a sensazioni. Quest'ultima è prodotta da impressioni *durevoli*, l'altra da impressioni *passeggiere*. L'immaginazione può rievocare le prime ed intrattenervisi con diletto; le seconde invece si estinguono subito, oppure, se sono ripetute involontariamente dall'immaginazione, ci riescono piuttosto penose che piacevoli. Inoltre alla musica è propria quasi una mancanza di urbanità, specialmente per la proprietà, che hanno i suoi strumenti, di estendere la loro azione al di là di quel che si desidera, (sul vicinato), per cui essa in certo modo s'insinua e va a turbare la libertà di quelli che non fanno parte del trattenimento musicale; il che non fanno le arti che parlano alla vista, bastando che si rivolgano gli occhi altrove, quando non si vuol dar adito alla loro impressione. È presso a poco come del piacere che dà un odore che si spande lontano. Colui che tira fuori dalla tasca il suo fazzoletto profumato, tratta quelli che gli sono

intorno contro la loro volontà, e, se vogliono respirare, li obbliga nello stesso tempo a godere; perciò quest'uso è anche passato di moda[1].

Tra le arti figurative darei la precedenza alla pittura: sia perchè, come arte del disegno, essa sta a fondamento di ogni altra; sia perchè può penetrare assai più nella regione delle idee, e, conformemente a queste, estendere anche il campo dell'intuizione più che non sia permesso alle altre.

§ 54. — *Nota.*

Tra ciò che piace semplicemente nel giudizio, e ciò che soddisfa (piace nella sensazione), vi è, come abbiamo mostrato spesso, una differenza essenziale. In quest'ultimo caso non si può, come nel primo, esigere il piacere da ognuno. La soddisfazione (anche quando la sua causa stia nelle idee) pare che consista sempre in un sentimento dello svolgimento facile di tutta la vita dell'uomo, e quindi anche del benessere corporeo, cioè della salute; sicchè Epicuro, che considerava ogni soddisfazione come, in fondo, una sensazione corporea, in ciò forse, non aveva torto, e s'ingannava soltanto quando poneva tra i godimenti il piacere intellettuale e perfino il piacere pratico. Quando si abbia davanti agli occhi la differenza ora accennata, ci si può spiegare come una soddisfazione possa dispiacere a quello stesso che la prova (per esempio, la gioia che prova un uomo bisognoso, ma di buoni sentimenti, per l'eredità che gli viene da un padre che egli ama, ma che è avaro), o come un profondo dolore possa piacere a colui che lo sopporta (la tristezza d'una vedova

---

[1] Quelli che hanno raccomandato, negli esercizii religiosi domestici, anche il canto delle canzoni spirituali, non hanno riflettuto che con una divozione così rumorosa (già perciò generalmente, farisaica) imponevano una grande molestia al pubblico, obbligando il vicinato o a prender parte al canto o a rinunziare ad ogni occupazione mentale.

per la morte del suo eccellente marito), o come una soddisfazione possa anche piacere (come quella che deriva dalle scienze che coltiviamo), o come un dolore possa anche dispiacere (per esempio, l'odio, l'invidia, la vendetta). Il piacere o il dispiacere riposa qui sulla ragione ed è identico con l'approvazione o disapprovazione; ma il godimento o il dolore non possono fondarsi che sul sentimento o la previsione di un possibile benessere o malessere (qualunque ne sia l'origine).

Ogni giuoco variato e libero delle sensazioni (che non abbiano a fondamento uno scopo) produce un godimento; perchè favorisce il sentimento della salute, vi sia o no nel nostro giudizio razionale un piacere per l'oggetto e il godimento stesso; e tale godimento può elevarsi fino a diventare un'affezione, sebbene non abbiamo alcun interesse proporzionato al grado del godimento. Questi giuochi possiamo dividerli in giuoco di fortuna, giuoco musicale e giuoco di pensieri. Il primo esige un interesse, sia della vanità, sia dell'utilità, il quale però non è così grande come quello che poniamo nel modo di procurarcelo, il secondo non suppone che la variazione delle sensazioni, ciascuna delle quali si riferisce ad un'affezione, senza avere il grado dell'affezione, e promuove delle idee estetiche; il terzo nasce semplicemente dal variare delle rappresentazioni, nel Giudizio, con che, è vero, non vien prodotto alcun pensiero che implichi qualche interesse, ma l'animo resta vivificato.

Tutte quelle riunioni che facciamo la sera mostrano come i giuochi possano dilettare, senza che in essi vi sia a fondamento uno scopo interessato; perchè senza giuochi le riunioni stesse quasi non si potrebbero intrattenere. Ma tutte le affezioni, della speranza, del timore, della gioia, della collera, della beffa, vi sono in giuoco, succedendosi ad ogni istante, e sono così vivaci da sembrare che tutta la vita organica sia eccitata come da un movimento interno, come dimostra quel brio dell'animo, che pure nè guadagna nè apprende qualche cosa. Ma, poichè

il giuoco di fortuna non è un giuoco bello, vogliamo metterlo da parte. La musica e le cose che suscitano il riso son due specie del giuoco delle idee estetiche, od anche delle rappresentazioni intellettuali, con le quali in fondo non si pensa niente, ma possono piacere soltanto pel loro variare, e nondimeno vivacemente; con che esse ci danno a conoscere abbastanza chiaramente che l'animazione nei due casi è semplicemente corporea, sebbene sia prodotta da idee dell'animo, e che tutto il piacere d'una società allegra, e ritenuto tanto fine e spirituale, è costituito dal sentimento della salute, prodotto da un movimento di visceri corrispondente a quel giuoco. Non è il giudizio dell'armonia dei suoni o delle arguzie, che con la sua bellezza serve da veicolo necessario; ma è lo svolgimento facile della vita corporea, l'affezione che mette in moto i visceri e il diaframma: è, in una parola, il senso della salute (la quale fuor di tali occasioni non si fa sentire) che costituisce il piacere che vi si trova, in modo che si può giungere al corpo attraverso l'anima, e servirsi di questa come d'un medico di quello.

Nella musica questo giuoco va dalla sensazione del corpo alle idee estetiche (degli oggetti che suscitano le affezioni), e da queste, con la forza acquistata, ritorna al corpo. Nello scherzo (che, come la musica, merita piuttosto di esser messo tra le arti piacevoli che tra le arti belle) il giuoco comincia da pensieri, i quali, in quanto vogliono esprimersi sensibilmente, occupano tutti anche il corpo; e poichè l'intelletto, non trovando in questa esibizione quello che s'aspettava, s'arresta d'un tratto, si sente nel corpo, mediante la scossa degli organi, l'effetto di questa interruzione, la quale favorisce il ristabilimento dell'equilibrio degli organi stessi, ed ha un benefico influsso sulla salute.

In tutto ciò che è capace di eccitare un vivace scoppio di riso, dev'esserci qualcosa di assurdo (in cui per conseguenza l'intelletto per se stesso non può trovare alcun piacere). Il riso è un'affezione, che deriva da un'aspettazione tesa, la quale d'un tratto si risolve

in nulla. Proprio questa risoluzione, che certo non ha niente di rallegrante per l'intelletto, indirettamente rallegra per un istante con molta vivacità. La causa deve dunque consistere nell'influsso della rappresentazione sul corpo e nella reazione del corpo sull'animo; e non certo in quanto la rappresentazione è oggettivamente oggetto di godimento (perchè come potrebbe soddisfare un'aspettazione delusa?), ma unicamente perchè essa, in quanto semplice giuoco rappresentativo, produce nel corpo un equilibrio delle forze vitali.

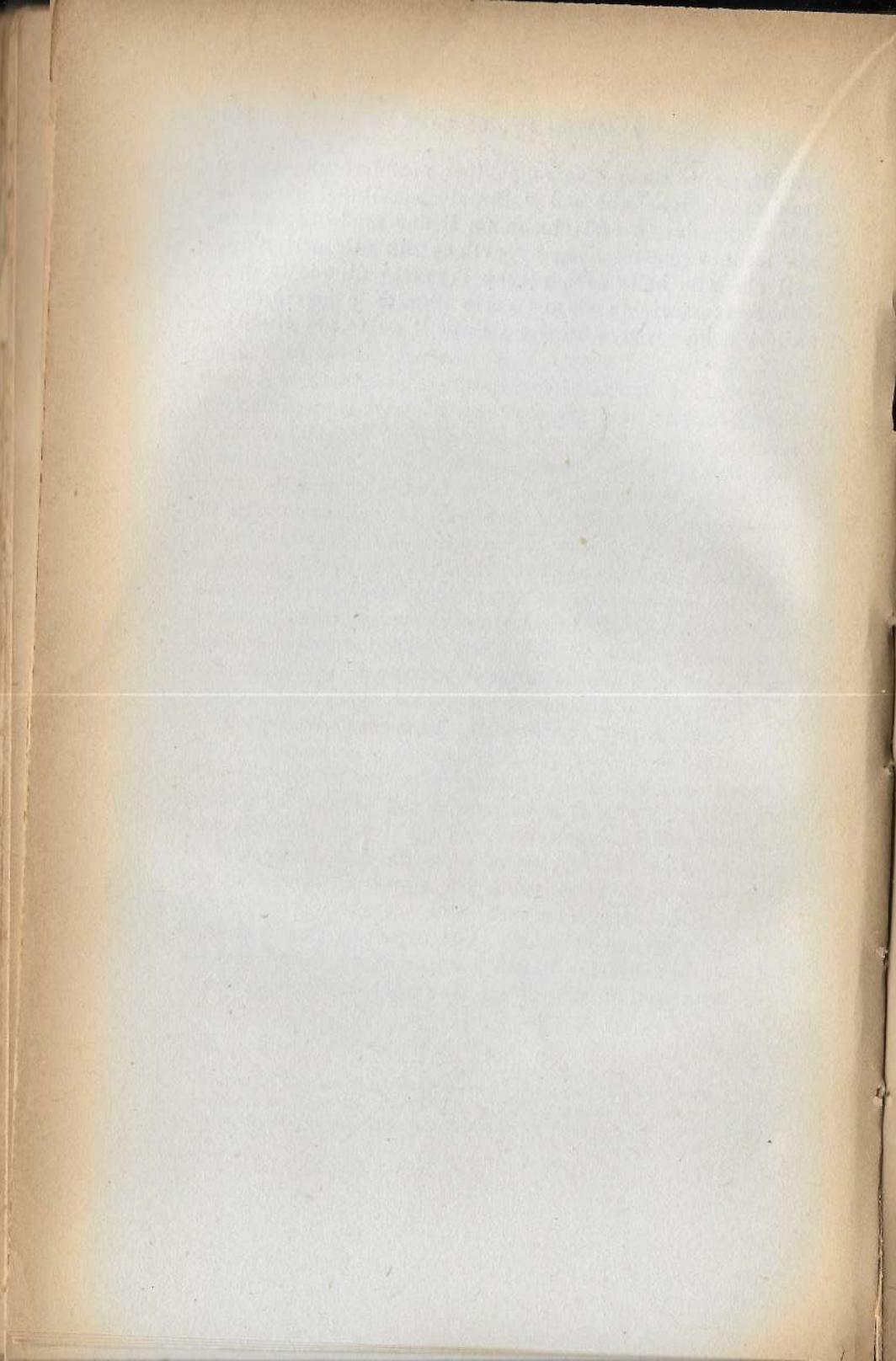
Si racconta che un indiano, a Surate, trovandosi a tavola con un inglese, vedendo aprire una bottiglia d'*ale* e tutta la birra scappar fuori in ischiuma, espresse con molte esclamazioni il suo stupore; e alla domanda dell'inglese: — che cosa dunque vi è da meravigliare in questo modo? —, rispose: — non mi meraviglia di veder uscire questa cosa, ma come abbiate potuto costringerla là dentro —. Il fatto ci fa ridere e ci desta un piacere cordiale: non perchè ci sentiamo più istruiti di questo ignorante, o per qualche cosa di piacevole che l'intelletto ci faccia scorgere nel fatto stesso; ma soltanto perchè la nostra aspettazione era tesa, e d'un tratto si è ridotta a niente. Un altro fatto: l'erede d'un ricco parente, volendo preparare ricchi funerali, si lamenta di non potervi riuscire; perchè, dice, quanto più danaro do alle persone che debbono mostrarsi afflitte, tanto più le vedo allegre. Anche qui scoppiamo a ridere, e la causa del nostro riso è sempre un'aspettazione che istantaneamente si risolve in nulla. E si noti bene questo, che l'oggetto atteso non deve risolversi nel suo contrario positivo — perchè questo sarebbe sempre qualche cosa, e spesso potrebbe contristare —, ma deve risolversi in nulla. Perchè, difatti, se qualcuno col racconto d'una storia suscita in noi una grande aspettazione, e, giunti alla fine, ne riconosciamo la falsità, proviamo un dispiacere; come, per esempio, quando ci si racconta di persone, che, per un grande dolore, in una notte hanno visto diventar bianchi i loro capelli. Se, invece, un altro

furbo, per far la pariglia con questa storia, racconta molto circostanziatamente il dolore d'un mercante che, ritornando in Europa dalle Indie con tutto il suo avere in mercanzie, è obbligato da una forte tempesta a gittare a mare ogni cosa, e si dispera al punto che nella stessa notte la sua parrucca diventa grigia, — noi ridiamo, e proviamo un piacere, perchè il nostro errore per una cosa che del resto ci è indifferente, o piuttosto l'idea che seguiamo, è per noi come una palla che per un certo tempo gettiamo di qua e di là, pensando soltanto ad afferrarla e a ritenerla. Qui non è l'uscita di un bugiardo o di uno sciocco, che suscita il piacere; perchè quest'ultima storia, anche raccontata con un tono serio, per se stessa farebbe scoppiare in un riso sincero tutta una riunione; mentre la precedente d'ordinario non sarebbe nemmeno giudicata degna di attenzione.

È da notare che in tutti questi casi lo scherzo deve sempre contener qualcosa, che per un istante possa produrre illusione; sicchè, quando l'illusione è dissipata, l'animo si rivolge indietro per provarla di nuovo, e così, per un rapido alternarsi di tensioni e rilassamenti, si trova sospinto e ondeggiante di qua e di là: e, poichè ciò che, per così dire, tendeva la corda, vien meno d'un tratto (non per un rilassamento progressivo), ne risulta necessariamente un movimento dell'animo, e, d'accordo, un movimento interno del corpo, che si prolunga involontariamente, e produce stanchezza ma anche allegria (gli effetti di un movimento favorevole alla salute).

Difatti, se si ammette che con tutti i nostri pensieri sia sempre congiunto armonicamente un movimento negli organi del corpo, si comprenderà abbastanza come a quegli istantanei passaggi dell'animo da un punto di vista all'altro, per guardare al suo oggetto, possa corrispondere un alternarsi di tensioni e rilassamenti delle parti elastiche dei nostri visceri, che si comunica al diaframma (come in quelli che soffrono il solletico), in modo che i polmoni espellono l'aria a rapidi intervalli e si produce così un

movimento favorevole alla salute, il quale, e non ciò che avviene nell'animo, è la vera causa del piacere per un pensiero che in fondo non rappresenta niente. — Voltaire diceva che, in compenso delle molte miserie della vita, il cielo ci ha dato due cose: la speranza e il sonno. Avrebbe potuto aggiungervi il riso, supposto che potessimo disporre facilmente dei mezzi per produrlo negli uomini sensati, e che non fossero così rari lo spirito e l'originalità comica necessarii, come invece è comune il talento d'immaginare delle cose che rompono la testa, come fanno i sofisti del misticismo, o che fanno rompere il collo, come fa il genio, o che spaccano il cuore, come fanno i romanzieri sentimentali (ed anche i moralisti della stessa specie).

Sicchè, mi pare, si può concedere ad Epicuro che ogni piacere, anche quando sia occasionato da concetti che suscitano idee estetiche, è una sensazione animale cioè corporea; senza che perciò si faccia minimamente torto al sentimento spirituale della stima per le idee morali, che non è un piacere, ma una stima di sè (dell'umanità in noi), che ci eleva al di sopra del bisogno del piacere; e senza che si faccia torto neppure al sentimento meno nobile del gusto.

Qualcosa di questi due sentimenti, il sentimento morale e quello del gusto, si trova nell'ingenuità, che è lo sfogo dell'originaria sincerità naturale dell'umanità contro l'arte di fingere, diventata una seconda natura. Si ride della semplicità, che ancora non ha imparato a fingere; ma si gode anche della semplicità della natura che a quell'arte sa giocare un tiro. Si aspettava ciò che accade giornalmente, una condotta affettata in vista della bella apparenza; ed ecco la natura incorrotta ed innocente, che non ci si aspettava d'incontrare, e che, anche colui che la lascia scorgere, non pensava di scoprire. Poichè qui quella bella, ma falsa apparenza, che d'ordinario ha tanto peso nel nostro giudizio, si risolve d'un tratto nel nulla, e giacchè quel furbo che è in ciascuno di noi si svela quasi

da sè, si produce un movimento dell'animo in due direzioni contrarie, il quale nello stesso tempo dà al corpo una scossa salutare. Ma poichè si vede che non è ancora del tutto estinta nella natura umana ciò che è infinitamente migliore di ogni convenienza sociale, la sincerità del carattere (o almeno la disposizione a tale sincerità), a questo giuoco dell'immaginazione si congiunge la serietà e la stima. Siccome però quella rivelazione dura poco, e si riaffaccia subito il velo dell'arte di fingere, vi si aggiunge nel tempo stesso una specie di compatimento, o un movimento di tenerezza, che, come giuoco, può ben congiungersi, e infatti si congiunge ordinariamente, col nostro ridere cordiale, e spesso compensa colui che ha dato occasione al riso, dell'imbarazzo di non essersi ancora adattato alle convenzioni umane. — Un'arte ingenua è perciò una contraddizione in termini; ma è possibile rappresentare l'ingenuità in una persona immaginaria; e, sebbene rara, questa è arte bella. Con l'ingenuità non dev'essere scambiata quella franca semplicità, la quale non dissimula la natura soltanto perchè non comprende che cosa sia l'arte del vivere in società.

Si può riportare anche la maniera umoristica a ciò che, rallegrando, è affine assai al piacere che nasce dal riso, ed appartiene all'originalità dello spirito, ma non proprio al talento per le arti belle. L'umore[1] bene inteso significa cioè il talento di mettersi volontariamente in una certa disposizione d'animo, in cui tutte le cose son giudicate in modo del tutto diverso dall'ordinario (perfino al rovescio), e pure conformemente a certi principii razionali che sono nella disposizione stessa. Chi va soggetto involontariamente a questi cambiamenti, si dice fantastico; ma colui che ha facoltà di assumerli vo-

---

[1] *Laune*; il LESSING (*Hamburgische Dramaturgie*, 22 marzo 1768; *Werke*, ed. Göring, XII, 170-71), distinguendo la *Laune* dall'*humour* inglese, dice che quella risponde piuttosto all'*humeur* francese [T.].

lontariamente e con uno scopo (per produrre una vivace rappresentazione che col contrasto suscita il riso), si chiama umore, e così si chiama il suo modo di vedere. Ma intanto questo modo appartiene più alle arti piacevoli che alle belle arti, perchè l'oggetto di queste deve sempre mostrare in sè una certa dignità, e perciò esige serietà nella rappresentazione, come il gusto nel giudizio.

Sezione Seconda

DIALETTICA DEL GIUDIZIO ESTETICO

§ 55.

Per esser dialettica una facoltà del giudizio deve essere innanzi tutto ragionante[1], vale a dire i suoi giudizii debbono, *a priori*, pretendere all'universalità[2]; perchè nell'opposizione di tali giudizii estetici sensibili (sul piacevole e lo spiacevole), non è dialettica. Anche il contrasto tra i giudizii di gusto, quando ciascuno fa appello semplicemente al gusto proprio, non costituisce una dialettica del gusto; perchè nessuno pensa di fare una regola universale del proprio giudizio. Sicchè non resta altro concetto di una dialettica, che possa riguardare il gusto, se non quello di una dialettica della critica del gusto (non del gusto stesso), considerata nei suoi principii; qui, infatti, s'incontrano naturalmente ed inevitabilmente, sul principio della possibilità dei giudizii di gusto in generale, i nostri concetti contradittorii. La critica trascendentale del gusto comprenderà dunque una

---

1 *Oernünftelnd.*

2 Si può chiamare giudizio ragionante *(judicium ratiocinans)* ogni giudizio che si proclama universale; in quanto esso può far da maggiore in un sillogismo. Invece si può chiamare giudizio razionale *(iudicium ratiocinatum)* soltanto quello che è concepito come la conclusione d'un sillogismo, per conseguenza come fondato *a priori.*

parte, che possa avere il nome di dialettica del Giudizio estetico, soltanto se si trovi tra i principii di questa facoltà un'antinomia, la quale ne faccia dubbia la legittimità, e per conseguenza l'intima possibilità.

§ 56. — *Esposizione dell'antinomia del gusto.*

Il primo luogo comune del gusto, col quale ognuno che sia privo di gusto crede di difendersi da ogni biasimo, sta in questa proposizione: *ognuno ha il proprio gusto.* Il che non significa altro se non che il fondamento di questo giudizio è puramente soggettivo (piacere o dolore); e che il giudizio non ha alcun dritto all'approvazione necessaria degli altri.

Il secondo luogo comune del gusto, invocato anche da quelli che riconoscono al giudizio di gusto il dritto alla validità per ognuno, è: *del gusto non si può disputare.* Il che significa che il fondamento d'un giudizio di gusto può bene essere oggettivo, ma non si può riportare a concetti determinati, e che quindi non si può *decidere* niente, in questo giudizio, mediante dimostrazioni, sebbene si possa a ragione *litigare.* Perchè il *litigare* e il *disputare* si accordano in questo che, nell'uno e nell'altro modo, si cerca di produrre l'accordo dei giudizii ponendoli l'uno contro l'altro; ma sono poi differenti, in quanto col disputare si spera di conseguire lo scopo mediante concetti determinati a guisa di argomenti, e perciò si ammettono come principii del giudizio *concetti oggettivi.* Quando ciò si consideri come impossibile, diventa anche impossibile il disputare.

Si vede facilmente che tra questi due luoghi comuni manca una proposizione, che veramente non è passata in proverbio, ma è ammessa da tutti implicitamente; cioè, *sul gusto si può litigare* (sebbene non si possa disputare). Ma questa proposizione è proprio l'opposto della prima. Perchè dove è lecito litigare, vi può essere la spe-

ranza dell'accordo; si può quindi contare su principii del giudizio, che non abbiano una validità puramente individuale e che non siano soltanto soggettivi; ed è ciò a cui si oppone recisamente il detto: ognuno ha il proprio gusto.

Riguardo al principio del gusto si presenta dunque la seguente antinomia:

1) Tesi. Il giudizio di gusto non si fonda sopra concetti; perchè altrimenti di esso si potrebbe disputare (decidere mediante prove).

2) Antitesi. Il giudizio di gusto si fonda sopra concetti; perchè altrimenti non si potrebbe neppure contestare, qualunque fosse la diversità dei giudizii (non si potrebbe pretendere alla necessaria approvazione altrui).

§ 57. — *Soluzione dell'antinomia del gusto.*

Non è possibile togliere la contradizione tra questi principii impliciti in ogni giudizio di gusto (i quali non sono poi altro che le due proprietà del giudizio di gusto esposte innanzi all'Analitica), se non dimostrando che il concetto al quale si riferisce l'oggetto in questa specie di giudizii, non è preso nello stesso significato nelle due massime del Giudizio estetico; e che questo doppio significato, o punto di vista, nel giudicare, è necessario al nostro Giudizio trascendentale; ma che anche è inevitabile l'illusione, che deriva dalla confusione dell'uno con l'altro.

A qualche concetto deve riferirsi il giudizio di gusto, perchè altrimenti esso non potrebbe affatto pretendere alla necessaria validità per ognuno. Ma esso non può esser dimostrato mediante un concetto, perchè un concetto o è determinabile, o è in se stesso indeterminato insieme e indeterminabile. Della prima specie è il concetto dell'intelletto, il quale è determinabile per via di predicati dell'intuizione sensibile, che gli può corrispondere; della seconda specie è il concetto razionale del soprasensibile, che sta a

fondamento di ogni intuizione, e che non può essere perciò ulteriormente determinato per via teoretica.

Ora, il giudizio di gusto versa sugli oggetti dei sensi, ma non per determinarne un *concetto* per l'intelletto; perchè esso non è un giudizio di conoscenza. E quindi, in quanto rappresentazione intuitiva individuale relativa al sentimento di piacere, è un giudizio particolare[1]; e se la sua validità è ristretta all'individuo giudicante, allora l'oggetto è *per me* oggetto di piacere, e per gli altri può non avere questa qualità: — ognuno ha il proprio gusto.

Intanto nel giudizio di gusto è compresa, senza dubbio, una relazione più estesa della rappresentazione dell'oggetto (e in pari tempo del soggetto), per cui noi consideriamo questa specie di giudizii come valevoli per ognuno, e che deve avere necessariamente a fondamento un concetto; ma un concetto non determinabile per via dell'intuizione; un concetto col quale non si conosce niente, e che quindi non *fornisce alcuna prova* pel giudizio di gusto. Ma un concetto siffatto è non altro che il puro concetto razionale del soprasensibile, che sta a fondamento dell'oggetto (ed anche del soggetto giudicante) in quanto oggetto sensibile, e quindi fenomeno. Poichè, se si prescinde da questo riguardo, non trova scampo la pretesa del giudizio di gusto alla validità universale; se il concetto su cui esso si fonda fosse semplicemente un concetto confuso dell'intelletto, come quello della perfezione, al quale si potrebbe far corrispondere l'intuizione sensibile del bello, sarebbe almeno possibile fondare il giudizio di gusto su prove; il che contradice alla tesi.

Ora cade ogni contradizione, quando io dico: il giudizio di gusto si fonda su un concetto (un principio in generale della finalità soggettiva della natura rispetto al Giudizio), su di un concetto pel quale, è vero, nulla può essere conosciuto e provato riguardo all'oggetto, perchè esso è in sè indeterminabile ed inetto alla conoscenza; che

[1] *Privaturtheil*, giudizio privato.

tuttavia però dà al giudizio la validità per ognuno (restando in ognuno il giudizio come individuale, concomitante immediatamente all'intuizione); perchè forse il principio determinante del giudizio sta nel concetto di ciò che può essere considerato come il sostrato soprasensibile dell'umanità.

Per risolvere un'antinomia è necessario dimostrare che è possibile che due proposizioni, in apparenza contraddittorie, in realtà non si contradicono, potendo sussistere l'una accanto all'altra, se anche l'esplicazione della possibilità del loro concetto trascenda la nostra facoltà conoscitiva. Che tale illusione sia anche naturale ed inevitabile per la ragione umana, e perchè essa sussista ancora quando, risoluta l'apparenza contradittoria, non può più ingannare, — si comprenderà in conseguenza.

Noi diamo, difatti, nei due giudizii contradittorii, lo stesso significato al concetto sul quale si deve fondare l'universalità del giudizio, e tuttavia ricaviamo da esso due predicati opposti. Nella tesi perciò si dovrebbe dire: il giudizio di gusto non si fonda sopra concetti determinati; e invece nell'antitesi: il giudizio di gusto si fonda sopra un concetto, sebbene indeterminato (cioè quello del sostrato soprasensibile dei fenomeni); e allora tra l'una e l'altra non vi sarebbe più alcuna contradizione.

Oltre la soluzione del contrasto tra le pretese e contropretese del gusto, non si può fare altro. Assegnare un principio oggettivo determinato del gusto, col quale i giudizii si possano dirigere, esaminare e dimostrare, è assolutamente impossibile; perchè allora non si tratterebbe più di giudizio di gusto. Può essere soltanto mostrato il principio soggettivo, cioè l'idea indeterminata in noi del soprasensibile, come l'unica chiave per la penetrazione di questa nostra facoltà di cui a noi stessi le sorgenti sono sconosciute; ma non è possibile chiarirla ulteriormente in altro modo.

Sta a fondamento dell'antinomia qui esposta e risoluta il vero concetto del gusto, cioè d'un Giudizio estetico pu-

ramente riflettente; e qui sono conciliati i due principii in apparenza contradittorii, in quanto entrambi possono essere veri; ciò che è anche sufficiente. Se, al contrario, si ponesse la ragione determinante del gusto nel piacevole, come fanno alcuni (a causa della particolarità della rappresentazione che sta a fondamento del giudizio di gusto), o, come altri vogliono (a causa dell'universalità della medesima), nel principio della perfezione, e si derivassero le corrispondenti definizioni del gusto; si verrebbe ad avere un'antinomia assolutamente insolubile, onde si dedurrebbe che entrambe le proposizioni opposte (ma non puramente contradittorie) sono false; il che dimostra che il concetto su cui ciascuna è fondata, è in se stesso contradittorio. Si vede dunque che la soluzione dell'antinomia del Giudizio estetico prende una via analoga a quella che seguì la critica nella soluzione delle antinomie della ragion pura teoretica; e che qui, come nella critica della ragion pratica, le antinomie ci costringono a guardare al di là del sensibile, e a cercare nel soprasensibile il punto di unione di tutte le nostre facoltà *a priori*; poichè non resta alcun'altra via d'uscita per mettere la ragione in accordo con se medesima.

NOTA PRIMA

Poichè abbiamo così di frequente occasione nella filosofia trascendentale di distinguere le idee dai concetti dell'intelletto, può essere utile introdurre delle espressioni tecniche adeguate alla loro differenza. Credo che non si obietterà nulla se io ne propongo qui qualcuna. — Le idee, nel significato più generale, sono rappresentazioni riferite ad un oggetto secondo un certo principio (oggettivo o soggettivo), in quanto esse però non possono mai divenire una conoscenza dell'oggetto stesso. Esse o sono riferite ad un'intuizione secondo un principio pura-

mente soggettivo dell'accordo delle facoltà conoscitive (l'immaginazione e l'intelletto), e allora si dicono estetiche; o son riferite ad un oggetto secondo un principio oggettivo, senza poter fornire però una conoscenza dell'oggetto, e si chiamano idee razionali; nel qual caso il concetto è un concetto trascendente, che è diverso dal concetto dell'intelletto, cui si può sempre sottoporre una corrispondente adeguata esperienza, e si chiama perciò immanente.

Un'idea estetica non può divenire una conoscenza, perchè essa è un'intuizione (dell'immaginazione), alla quale non si può mai trovare un concetto adeguato. Un'idea razionale non può mai diventare una conoscenza, perchè contiene un concetto (del soprasensibile), al quale non può esser mai data un'intuizione adeguata.

Ora io credo che si potrebbe chiamare l'idea estetica una rappresentazione inesponibile dell'immaginazione e l'idea razionale un concetto indimostrabile della ragione. Di entrambe è presupposto che non sono senza alcun fondamento, ma (secondo la precedente definizione di idea in generale) sono prodotte conformemente a certi principii delle facoltà conoscitive, a cui esse appartengono (quella ai principii soggettivi, questa agli oggettivi).

I concetti dell'intelletto debbono, come tali, esser sempre dimostrabili (se per dimostrare s'intende semplicemente, come nell'anatomia, il presentare); vale a dire, l'oggetto loro corrispondente deve sempre poter essere dato nell'intuizione (pura o empirica); perchè soltanto in tal modo possono diventar conoscenze. Il concetto della quantità può esser dato *a priori* nell'intuizione dello spazio, per esempio di una linea retta, etc.; il concetto di causa nell'impenetrabilità, l'urto dei corpi, etc. Sicchè entrambi possono essere convalidati per via di un'intuizione empirica, vale a dire il pensiero può esserne provato (dimostrato, presentato) con un esempio; e ciò deve poter avvenire, altrimenti non si è sicuri che il pensiero non sia vuoto, senza oggetto.

Nella logica ci serviamo comunemente delle espressioni di dimostrabile e indimostrabile soltanto riguardo alle proposizioni; ma meglio sarebbero indicate le prime chiamandole proposizioni mediatamente certe, e le seconde col nome di immediatamente certe, perchè la filosofia pura ha anch'essa delle proposizioni di queste due specie, se con ciò s'intendono delle proposizioni vere, suscettibili o no di dimostrazione. Ma essa, in quanto filosofia, mediante principii *a priori* può provare bensì, non dimostrare, a meno che non si voglia interamente prescindere dal senso della parola, pel quale dimostrare *(ostendere, exhibere)* significa rappresentare il proprio concetto nell'intuizione (o provando, o in una semplice definizione); in un'intuizione, che se resta, *a priori*, si chiama la costruzione del concetto, ma se è anche empirica, costituisce la rappresentazione dell'oggetto, con la quale al concetto viene assicurata la realtà oggettiva. Così si dice di un anatomico che egli dimostra l'occhio umano, quando sottopone intuitivamente all'esame questo organo, di cui aveva dato prima discorsivamente il concetto.

In conseguenza di ciò il concetto razionale del sostrato soprasensibile di tutti i fenomeni in generale, o anche di ciò che deve esser posto a fondamento della nostra volontà in relazione con le leggi morali, vale a dire della libertà trascendentale, — questo concetto è già, secondo la specie, un concetto indimostrabile e un'idea razionale, mentre quello della virtù è tale secondo il grado; perchè al primo nulla si può far corrispondere, secondo la qualità, nell'esperienza, laddove nel secondo, nessun prodotto empirico di quella causalità raggiunge il grado, che l'idea razionale prescrive come regola.

Come in un'idea razionale l'immaginazione, con le sue intuizioni, non raggiunge il concetto dato, così in un'idea estetica l'intelletto, coi suoi concetti, non raggiunge mai l'intera intima intuizione dell'immaginazione, che questa congiunge a una rappresentazione data. Ora, poichè il riportare una rappresentazione dell'immagina-

zione ai concetti, si dice esporla; l'idea estetica si può chiamare una rappresentazione inesponibile dell'immaginazione (nel suo libero giuoco). Io avrò ancora occasione in seguito di dire qualche cosa di questa specie di idee; ed ora noterò soltanto che le due specie di idee, così le razionali come le estetiche, debbono avere i loro principii; e debbono averli nella ragione, quelle nei principii oggettivi, queste nei principii soggettivi dell'uso di tale facoltà.

Dopo di che si può definire il genio la facoltà delle idee estetiche, mostrando in pari tempo perchè nei prodotti del genio è la natura (del soggetto), non uno scopo riflesso, che dà la regola dell'arte (della produzione del bello). Difatti, poichè il bello non può esser giudicato mediante concetti, ma secondo la finalità che è nella disposizione dell'immaginazione ad accordarsi con la facoltà dei concetti in generale, non bisogna cercare qui regole e precetti; soltanto ciò che è semplicemente natura nel soggetto, e non può essere concepito sotto regole o concetti, cioè il sostrato soprasensibile di tutte le sue facoltà (che nessun concetto dell'intelletto raggiunge), per conseguenza ciò che fa dell'accordo di tutte le nostre facoltà conoscitive lo scopo ultimo dato alla nostra natura dall'intelligibile: — ecco quello che deve servire come misura soggettiva a quella finalità estetica, ma incondizionata, delle arti belle, che esige legittimamente di piacere ad ognuno. Sicchè, non potendosi assegnare a tale finalità un principio oggettivo, resta solo possibile ch'essa abbia a fondamento *a priori* un principio soggettivo e tuttavia universale.

NOTA SECONDA

Qui si presenta spontaneamente la seguente importante considerazione: vi sono, cioè, tre specie di antinomie della ragion pura, le quali però si accordano in questo,

che la costringono ad abbandonare il presupposto, d'altra parte ben naturale, che gli oggetti dei sensi siano cose in sè, a farli anzi valere semplicemente come fenomeni, e a supporre in loro un sostrato intelligibile (qualche cosa di soprasensibile, di cui il concetto è soltanto un'idea e non dà luogo ad una vera conoscenza). Senza una tale antinomia, la ragione non potrebbe mai decidersi ad accettare un principio, che restringe in tal modo il campo della sua speculazione, e consentire al sacrifizio completo di tante e così brillanti speranze; perchè anche ora che, a compensare tale perdita, le si offre un campo assai più vasto dal punto di vista pratico, pare che essa non possa separarsi senza dolore da quelle speranze e sciogliersi dalla sua antica affezione.

Il fatto che vi son tre specie di antinomie dipende dall'esservi tre facoltà conoscitive, intelletto, Giudizio e ragione, di cui ciascuna (in quanto facoltà di conoscere superiore) deve avere i suoi principii *a priori*; perchè la ragione, in quanto giudica di questi principii, e del loro uso, esige assolutamente riguardo ad essi, pel condizionale dato, l'incondizionale; il quale però non si lascia trovare mai quando si considera il sensibile come appartenente alle cose in sè, e non gli si sottopone invece, come a semplice fenomeno, qualche cosa di soprasensibile come cosa in sè (il sostrato intelligibile della natura, fuori e dentro di noi). Vi sono dunque: 1) per la facoltà di conoscere, un'antinomia della ragione relativamente all'uso teoretico dell'intelletto spinto fino all'incondizionale; 2) pel sentimento del piacere e dispiacere, un'antinomia della ragione circa l'uso estetico della facoltà del giudizio; 3) per la facoltà di desiderare un'antinomia relativamente all'uso pratico della ragione in quanto autonomia legislatrice: poichè tutte queste facoltà hanno i loro principii superiori *a priori*, e, conformemente ad un'esigenza inevitabile della ragione, debbono secondo questi principii giudicare e poter determinare il loro oggetto anche incondizionatamente.

Riguardo alle due antinomie, che risultano dall'uso teoretico e pratico di queste superiori facoltà di conoscere, abbiamo già mostrato altrove la loro inevitabilità quando in tale specie di giudizio non si considerava il sostrato soprasensibile degli oggetti dati, in quanto fenomeni, e, per contrario, la loro solubilità non appena si faceva tale considerazione. In quanto ora all'antinomia che risulta dall'uso della facoltà del giudizio conformemente all'esigenza della ragione, e alla soluzione che ne abbiamo data, osserveremo che non vi sono se non due mezzi di evitarla: o si nega che il giudizio di gusto estetico abbia a fondamento un principio *a priori*, e si pensa per conseguenza che ogni pretesa al consenso universale e necessario è vuota ed infondata, e che un giudizio di gusto dev'esser tenuto per giusto soltanto perchè accade che parecchi vi si accordino; e ciò ancora non perchè si supponga sotto questo accordo un principio *a priori*, ma (come nel gusto del palato) perchè i soggetti casualmente sono organizzati allo stesso modo; oppure si dovrebbe ammettere che il giudizio del gusto è propriamente un occulto giudizio della ragione sulla perfezione che essa scopre in una cosa e nel rapporto, in questa, del molteplice ad uno scopo, e che quindi esso è chiamato estetico solo per l'oscurità attinente alla nostra riflessione, sebbene in fondo sia un giudizio teleologico: in questo caso si troverebbe che è inutile e nulla la soluzione dell'antinomia mediante idee trascendentali, e si potrebbero conciliare le leggi del gusto con gli oggetti del senso, non in quanto semplici fenomeni, ma come cose in sè. Ma quanto valore abbiano questi due espedienti lo abbiamo mostrato in parecchi luoghi dell'esposizione dei giudizii di gusto.

Ma se si concede almeno alla nostra deduzione che essa è sulla buona via, sebbene non sia ancora chiarita in tutte le sue parti, ci si fanno incontro tre idee: in primo luogo, l'idea del soprasensibile in generale, senz'altra determinazione, come sostrato della natura, secondo, la

stessa, come principio della finalità soggettiva della natura per la nostra facoltà di conoscere; terzo, la stessa, come principio dei fini della libertà, e come principio dell'accordo di questa con quelli nella moralità.

§ 58. — *Dell'idealismo della finalità della natura come arte e come principio unico del Giudizio estetico.*

Si può, in primo luogo, o porre il principio del gusto in questo, che esso giudica sempre secondo determinazioni empiriche e secondo ciò che è dato *a posteriori* mediante i sensi, o ammettere che esso giudica secondo un principio *a priori*. La prima di queste opinioni sarebbe l'empirismo della critica del gusto, la seconda il razionalismo della medesima. Secondo la prima, l'oggetto del nostro piacere non sarebbe distinto dal piacevole, per la seconda, se il giudizio riposasse sopra concetti determinati, non sarebbe distinto dal buono; e così ogni bellezza sarebbe bandita dal mondo e al suo posto non resterebbe se non un nome particolare per esprimere forse un miscuglio delle due specie precedenti di piacere. Senonchè noi abbiamo mostrato che vi sono anche *a priori* principii del piacere, che possono accordarsi col principio del razionalismo, pur non potendo essere ricondotti a concetti determinati.

Il razionalismo del principio del gusto, invece, o è quello del realismo della finalità o quello dell'idealismo della medesima. Ora, poichè un giudizio di gusto non è punto un giudizio di conoscenza, e la bellezza non è una qualità dell'oggetto in se stesso considerato, il razionalismo del principio del gusto non può mai consistere in questo, che la finalità di quel giudizio sia pensata come oggettiva, vale a dire che il giudizio sia teoreticamente e quindi anche logicamente (sebbene in maniera confusa) riferito alla perfezione dell'oggetto; ma soltanto come estetica, si riferisca, nel soggetto, all'accordo della rap-

presentazione nell'immaginazione coi principii essenziali della facoltà del giudizio in generale. Per conseguenza, anche secondo il principio del razionalismo, la differenza tra il realismo e l'idealismo del giudizio di gusto può esser posta solo in ciò, che nel primo caso si considera quella finalità soggettiva come uno scopo reale (voluto) dalla natura (o dall'arte) per accordarsi col nostro Giudizio; nel secondo, come un accordo che si produce da sè, senza scopo, casualmente, tra l'esigenze delle facoltà del giudizio e le forme della natura determinate secondo le loro leggi particolari.

Si potrebbe accettare questa considerazione in favore del realismo della finalità estetica nella natura: le belle forme della natura organizzata parlano forte a vantaggio della tesi che la produzione del bello abbia a fondamento l'idea di esso nella causa produttrice, cioè uno scopo a favore della nostra immaginazione. I fiori, gli aspetti di certe piante nel loro complesso, l'eleganza delle forme in ogni specie di animali, inutile per loro, ma come fatta apposta pel nostro gusto, specialmente la varietà e l'armonia dei colori (nel fagiano, nei crostacei, negli insetti, e perfino nei fiori più comuni), varietà e armonia che tanto piacciono ed attraggono la vista; tutte queste cose che riguardano semplicemente la superficie e anche in questa non hanno relazione con la figura che potrebbe essere necessaria ai fini interni dell'organismo, sembra che siano fatte apposta per la contemplazione esterna: ed esse danno un gran peso all'opinione che ammette nella natura scopi effettivi rispetto alla nostra facoltà del giudizio estetico.

Senonchè contro tale opinione sta non soltanto la ragione con la sua massima di evitare per quanto è possibile dappertutto l'inutile moltiplicazione dei principii; ma la natura mostra dovunque nelle sue libere formazioni una tendenza meccanica alla produzione delle forme, le quali sembrano bensì fatte per l'uso estetico del nostro Giudizio, senza però darci ragione di supporre che sia

perciò necessaria qualche cosa oltre il meccanismo in quanto semplice natura, in modo che le forme stesse, senz'alcuna idea che loro serva di fondamento, possano essere finali rispetto al nostro Giudizio. Io intendo per libera formazione della natura quella per cui, evaporando o sparendo una parte di un fluido in riposo (talvolta il semplice calore), ciò che resta prende nel solidificarsi una determinata figura o costituzione, che è diversa secondo la specifica differenza delle materie, ma è costante per la stessa materia. Questo però nella supposizione che si tratti di vera fluidità, che la materia cioè sia completamente disciolta, e non si abbia un semplice miscuglio di parti solide in sospensione.

La formazione avviene allora per precipitato, vale a dire con una solidificazione istantanea, non con un passaggio progressivo dallo stato liquido allo stato solido, ma come d'un colpo; il quale passaggio si chiama cristallizzazione. L'esempio più comune di questa specie di formazione è la congelazione dell'acqua, nella quale si formano dapprima degli aghi di ghiaccio, che s'incrociano sotto angoli di 60 gradi, mentre altri aghi vengono a porsi ad ogni punta dei primi, finchè tutto sia congelato; sicchè, durante questo tempo, l'acqua che sta tra gli aghi di ghiaccio non diventa a poco a poco più solida, ma resta così completamente liquida come potrebbe essere ad una temperatura molto superiore, e tuttavia ha la stessa temperatura del ghiaccio. La materia che si libera, e sparisce istantaneamente al momento della solidificazione, è una quantità considerevole di calore, la quale, liberandosi, poichè non serviva ad altro che a mantenere lo stato liquido, lascia il nuovo ghiaccio niente affatto più freddo di quanto era l'acqua liquida poco prima.

Molti sali e molte pietre che hanno figura cristallina vengono prodotti appunto da sostanze terrose disciolte, non si sa in qual modo, nell'acqua. Così si formano le configurazioni di molti minerali, della galena cubica, dell'argento rosso, etc., verisimilmente, per soluzione nel-

l'acqua e precipitato delle parti, che da qualche causa sono obbligate a lasciare quel veicolo e ad unirsi in forme esteriori determinate.

Ma, anche internamente, tutte quelle materie che erano allo stato fluido solo per effetto del calore e si sono solidificate col raffreddamento, mostrano nella frattura una costituzione determinata, e da ciò ci fanno supporre che, se il loro peso o il contatto dell'aria non l'avessero impedito, esse avrebbero mostrato anche al di fuori la loro figura specificamente propria; ciò che si è osservato in alcuni metalli induriti solo alla superficie dopo la fusione, decantando la parte liquida interna e facendo solidificare liberamente ciò che ancora rimaneva dentro. Molte cristallizzazioni minerali, come lo spato, l'ematite, l'aragonite offrono spesso figure così belle come solo l'arte potrebbe immaginare; e le stalattiti, che sono nell'antro di Antiparo, non sono altro che il prodotto dell'acqua stillata attraverso strati di gesso.

Lo stato fluido è verosimilmente anteriore, in generale, allo stato solido, e così le piante come i corpi degli animali sono formati da una sostanza nutritiva fluida, in quanto questa si forma spontaneamente nel riposo; certamente questa si forma da principio secondo una disposizione originaria verso scopi (che dev'esser giudicata, come sarà dimostrato nella seconda parte, non esteticamente, ma teleologicamente, secondo il principio del realismo); ma in pari tempo forse essa si compone e si forma in libertà, secondo la legge generale dell'affinità delle materie. Ora, poichè i vapori d'acqua che si trovano in una atmosfera, che è un miscuglio di differenti gas, col raffreddamento si separano da questi ultimi e producono dei cristalli di neve, i quali, secondo le diversità dei gas atmosferici, presentano spesso delle forme artistiche e singolarmente belle; così, senza toglier nulla al principio teleologico del nostro giudizio dell'organizzazione, si può ben pensare che la bellezza dei fiori, del piumaggio degli uccelli, delle conchiglie, per la forma come pel colore,

possa essere attribuita alla natura e alla sua proprietà di produrre liberamente, senz'alcuno scopo particolare, secondo le leggi chimiche, mediante l'accumulamento della materia necessaria all'organizzazione, certe forme che presentano una finalità estetica.

Ma ciò che dimostra direttamente che il principio dell'idealità è quello che noi poniamo sempre a fondamento del giudizio estetico, e che non ci permette di usare a spiegazione del giudizio estetico il realismo di uno scopo rispetto alla nostra facoltà rappresentativa, è che, quando noi in generale giudichiamo della bellezza, cerchiamo in noi stessi *a priori* la misura del giudizio, e la facoltà estetica del giudizio, quando si tratta di vedere se qualche cosa è bella o no, è per se stessa legislativa; il che non è possibile quando si ammette il realismo della finalità della natura, perchè allora dovremmo apprendere dalla natura stessa quali sono gli oggetti da trovar belli, e il giudizio di gusto sarebbe sottoposto a principii empirici. Poichè, difatti, in questa specie di giudizii non si tratta di sapere che cosa è la natura, o quale scopo essa si propone rispetto a noi, ma qual è l'effetto che ci produce. Sarebbe sempre una finalità oggettiva della natura quella per cui avrebbe prodotto le sue forme pel nostro piacere; non sarebbe punto una finalità soggettiva, la quale riposa sul libero giuoco dell'immaginazione, e in cui siamo noi che accogliamo la natura con favore, non è essa che offre un favore a noi. La proprietà che ha la natura di fornirci l'occasione di percepire l'intima finalità nei rapporti delle facoltà dell'animo, quando giudichiamo di certi suoi prodotti, e di percepirla come necessaria ed universale in virtù di un principio soprasensibile, non può essere uno scopo della natura, o meglio noi non possiamo considerarla come tale; perchè allora il giudizio così determinato sarebbe eteronomo e non libero ed autonomo, come si conviene ad un giudizio di gusto.

Ancora più chiaramente si vede il principio dell'idealismo della finalità nell'arte bella. In essa non si potrebbe

ammettere un realismo estetico fondato sulle sensazioni (perchè allora non sarebbe più un'arte bella, ma un'arte piacevole): e ciò essa ha di comune con la bella natura. Ma che il piacere dato dalle idee estetiche non debba dipendere dal conseguimento di fini determinati (in quanto l'arte sarebbe meccanica), e, per conseguenza, che anche nel razionalismo del principio vi sia a fondamento l'idealità, non la realtà, dello scopo; — si vede chiaramente anche da ciò, che l'arte bella, come tale, non può essere considerata come un prodotto dell'intelletto e della scienza, ma del genio, e che quindi essa riceve la sua regola dalle idee estetiche, le quali sono essenzialmente diverse dalle idee razionali di fini determinati.

Allo stesso modo che l'idealità degli oggetti dei sensi in quanto fenomeni è la sola maniera di spiegare la possibilità che le loro forme siano determinate *a priori*, — l'idealismo della finalità, nel giudizio del bello naturale ed artistico, è l'unica ipotesi con cui la critica possa spiegare la possibilità di un giudizio di gusto che abbia *a priori* la pretesa alla validità universale (senza fondare sopra concetti la finalità che è rappresentata nell'oggetto).

§ 59. — *Della bellezza come simbolo della moralità.*

A provare la realtà dei nostri concetti son necessarie sempre le intuizioni. Se i concetti sono empirici, le intuizioni si chiamano esempii; e si chiamano schemi, quando i concetti sono concetti puri dell'intelletto. Ma si esige l'impossibile quando si vuol veder provata la realtà oggettiva dei concetti della ragione, cioè delle idee, sia anche a vantaggio della conoscenza teoretica; poichè alle idee non può corrispondere assolutamente alcuna intuizione.

L'ipotiposi (esibizione, *subiectio sub adspectum*), in quanto è qualche cosa di sensibile, è doppia; schematica,

quando l'intuizione corrispondente ad un concetto dell'intelletto è data *a priori*; simbolica, quando ad un concetto che può esser concepito solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, vien sottoposta un'intuizione, con la quale conviene il processo del Giudizio che è soltanto analogo a quello dello schematismo; vale a dire, che si accorda con questo secondo la regola del procedimento, non secondo l'intuizione stessa, e quindi soltanto secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto.

A torto e con uno stravolgimento di senso i logici nuovi accolgono l'uso della parola simbolico per designare un modo di rappresentazione opposto a quello intuitivo; perchè il simbolico non è che una specie del modo intuitivo. Questo (l'intuitivo) si può dividere cioè in modo di rappresentazione schematico e simbolico. Entrambi sono ipotiposi, cioè esibizioni *(exhibitiones)*: non sono caratterismi, cioè designazioni dei concetti per mezzo di segni sensibili concomitanti, perchè questi non contengono nulla che appartenga all'intuizione dell'oggetto, ma servono soltanto come mezzo di riproduzione, secondo la legge dell'associazione immaginativa, e quindi per uno scopo soggettivo; tali sono, come semplici espressioni dei concetti, le parole e i segni visibili (gli algebrici, ed anche i mimici) [1].

Tutte le intuizioni che sono sottoposte a concetti *a priori* sono dunque o schemi o simboli, e le prime contengono esibizioni del concetto dirette, le seconde indirette. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde per mezzo di una analogia (per la quale ci serviamo anche di intuizioni empiriche), in cui il Giudizio compie un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all'oggetto di una intuizione sensibile, e poi di applicare la semplice

---

[1] Il modo intuitivo della conoscenza deve essere opposto al discorsivo (non al simbolico). Il primo è o schematico, per via della dimostrazione, o simbolico, come rappresentazione secondo una semplice analogia.

regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo. È in tal modo che si rappresenta uno stato monarchico come un corpo animato, quando esso sia governato da leggi popolari sue, e invece come una semplice macchina (una specie di mulino a braccia), quando sia dominato da un'unica assoluta volontà; in tutti i due casi la rappresentazione è simbolica. Non c'è, è vero, alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia; ma l'analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità. Questo fatto è stato finora poco chiarito, sebbene meriti un più profondo esame; ma non è questo il luogo di intrattenervisi. La nostra lingua è piena di queste esibizioni indirette, fondate sull'analogia, in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione. Tali sono le parole *fondamento* (appoggio, base), *dipendere* (essere tenuto dall'alto), *derivare* da qualche cosa (invece di seguire), *sostanza* (il sostegno degli accidenti, come dice *Locke*), ed innumerevoli altre ipotiposi non schematiche, ma simboliche, ed altre espressioni che designano concetti, non mediante intuizioni dirette, ma soltanto secondo l'analogia con queste, cioè col trasferimento della riflessione su di un oggetto dell'intuizione ad un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione. Se si può già chiamare conoscenza un semplice modo di rappresentazione (il che è certo permesso, quando essa non è un principio della determinazione teoretica dell'oggetto, per quello che l'oggetto è in se stesso, ma un principio della determinazione pratica, per ciò che l'idea di esso dev'essere per noi e pel suo uso appropriato); allora tutta la nostra conoscenza di Dio è puramente simbolica; e chi la ritiene schematica, con i suoi attributi di intelletto, volontà, etc., che hanno la loro realtà oggettiva soltanto negli esseri di questo mondo, cade nell'antropomorfismo; così come chi in essa ripudia ogni modo di rappresenta-

zione intuitiva, riesce al deismo, pel quale non si può conoscere assolutamente niente, nemmeno dal punto di vista pratico.

Ora io dico che il bello è il simbolo del bene morale. E che solo sotto questo punto di vista (di una relazione che è naturale in ognuno, ed ognuno esige dagli altri come un dovere) esso piace con la pretesa al consenso universale, mentre in esso l'animo si sente come nobilitato ed elevato sulla semplice capacità di provar piacere dalle impressioni dei sensi, ed apprezza il valore degli altri secondo una massima simile del loro giudizio. È l'intelligibile ciò cui mira il gusto, come è stato dimostrato nel paragrafo precedente; ad esso, cioè, in cui si accordano anche le nostre facoltà superiori della conoscenza, e senza del quale nascerebbe una profonda contradizione tra la natura delle facoltà conoscitive e le pretese del gusto. In questa facoltà il Giudizio non si vede, come quando è empirico, sottoposto all'eteronomia delle leggi dell'esperienza: riguardo agli oggetti di un piacere così puro esso dà a se stesso la legge, come fa la ragione riguardo alla facoltà di desiderare; e, sia per questa interna possibilità che è nel soggetto, sia per la possibilità esterna d'una natura che si accordi con la prima, il Giudizio si vede legato a qualche cosa che è nel soggetto stesso e fuori di esso, che non è natura nè libertà, ma è congiunto col principio di quest'ultima, vale a dire col soprasensibile, nel quale la facoltà teoretica e la pratica si immedesimano in una maniera comune, ma sconosciuta. Vogliamo indicare alcuni punti di questa analogia senza per altro lasciare inosservate le differenze.

1) Il bello piace immediatamente (ma solo nell'intuizione riflettente, non, come la moralità, nel concetto). 2) Esso piace senza alcun interesse (il bene morale è bensì necessariamente legato con un interesse, ma non con un interesse che precede il giudizio di piacere, perchè anzi l'interesse è prodotto dal giudizio). 3) La libertà dell'immaginazione (quindi della sensibilità della nostra facoltà)

è rappresentata nel giudizio del bello come in accordo con la legalità dell'intelletto (nel giudizio morale, la libertà del volere è concepita come accordo della volontà con se stessa secondo le leggi universali della ragione). 4) Il principio soggettivo del giudizio del bello è rappresentato come universale, cioè valevole per ognuno, ma non conoscibile mediante alcun concetto universale (il principio oggettivo della moralità è rappresentato anch'esso come universale, cioè valido per tutti i soggetti e nello stesso tempo per tutte le azioni di ogni soggetto, ma anche come conoscibile mediante un concetto universale). Perciò il giudizio morale è non soltanto capace di principii costitutivi determinati, ma non è possibile se non sul fondamento delle massime che derivano da quei principii e dalla loro universalità.

L'osservazione di questa analogia è familiare anche al senso comune; e chiamiamo spesso gli oggetti belli della natura o dell'arte con termini che sembrano avere per principio un giudizio morale. Diciamo maestosi e magnifici degli edifici e degli alberi, ridenti e gai i campi; anche i colori li chiamiamo innocenti, modesti, teneri, perchè eccitano sensazioni, le quali hanno qualche cosa di analogo con la coscienza di uno stato d'animo prodotto da giudizii morali. Il gusto rende possibile così il passaggio, senza un salto troppo brusco, dall'attrattiva dei sensi all'interesse morale abituale, rappresentando l'immaginazione anche nella sua libertà come capace di esser determinata in modo da accordarsi con l'intelletto, e insegnando di più a trovare negli oggetti dei sensi, anche senza attrazione sensuale, un libero piacere.

APPENDICE

§ 60. — *Della metodologia del gusto.*

La divisione di una critica in dottrina elementare e metodologia, la quale precede la scienza, non può essere applicata alla critica del gusto; perchè non v'è, nè può esservi, una scienza del bello, e il giudizio del gusto non è determinabile per mezzo di principii. Ciò che si potrebbe dire scientifico in ogni arte, ciò che concerne la verità della rappresentazione del suo oggetto, è bensì la condizione imprescindibile *(conditio sine qua non)* dell'arte bella, ma non è l'arte stessa. Sicchè vi è per l'arte bella soltanto una maniera *(modus)*, non un metodo *(methodus)*. Il maestro deve mostrare all'allievo ciò che deve fare e come lo deve fare; e le regole generali alle quali infine egli riconduce il suo procedimento possono piuttosto servire all'occasione per ricordare all'allievo certi punti principali, anzichè ad essergli prescritte. Qui però bisogna aver riguardo ad un certo ideale, che l'arte deve avere davanti agli occhi, sebbene nella pratica non possa mai raggiungerlo interamente. Solo svegliando l'immaginazione dell'allievo adeguatamente ad un concetto dato; facendogli notare l'insufficienza dell'espressione rispetto all'idea che il concetto stesso non raggiunge, perchè è un'idea estetica; e mediante una critica rigorosa, si potrà impedire che gli esempii che gli sono proposti siano considerati da lui come tipi e modelli da imitare, i quali non possono essere sottoposti ad una norma più alta e al suo proprio giudizio; il che soffocherebbe il genio e con esso la libertà dell'immaginazione nella conformità alle sue leggi, senza cui non è possibile alcun'arte bella e nemmeno un gusto che la giudichi esattamente.

La propedeutica di tutte le arti belle, in quanto s'intenda del grado supremo della loro perfezione, sembra che non consista nei precetti, ma nella cultura delle facoltà

dell'animo per via di quelle conoscenze preliminari che si chiamano *humaniora*, probabilmente perchè umanità significa da un lato il sentimento universale della simpatia e dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente ed universalmente; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la sociabilità propria dell'umanità, per cui essa si differenzia dalla limitazione assegnata alla vita animale. Il secolo e i popoli, in cui la spinta viva alla società legale, che assicura ad un popolo uno stato durevole, lottò con le grandi difficoltà in cui si avvolge l'arduo problema dell'unione della libertà (e quindi anche dell'eguaglianza) con la coazione (piuttosto col rispetto e la sottomissione al dovere, che con la paura); questo secolo e questo popolo dovettero trovare dapprima l'arte della comunione scambievole delle idee tra la parte più colta e la parte più rozza, l'accordo dello sviluppo e del raffinamento della prima con la semplicità naturale e l'originalità della seconda, stabilendo in tal modo quel mezzo tra la più alta coltura e la semplice natura, che costituisce anche per il gusto, in quanto senso comune degli uomini, quella giusta misura, che non può essere data secondo regole generali.

Difficilmente un secolo successivo potrà far di meno di quei modelli, perchè esso si terrà sempre meno vicino alla natura, e infine, se non ne avesse degli esempii permanenti, sarebbe appena in istato di farsi un concetto di quella felice unione, nello stesso popolo, della costrizione legale propria della più alta cultura con la forza e la sicurezza della libera natura, che sente il proprio valore.

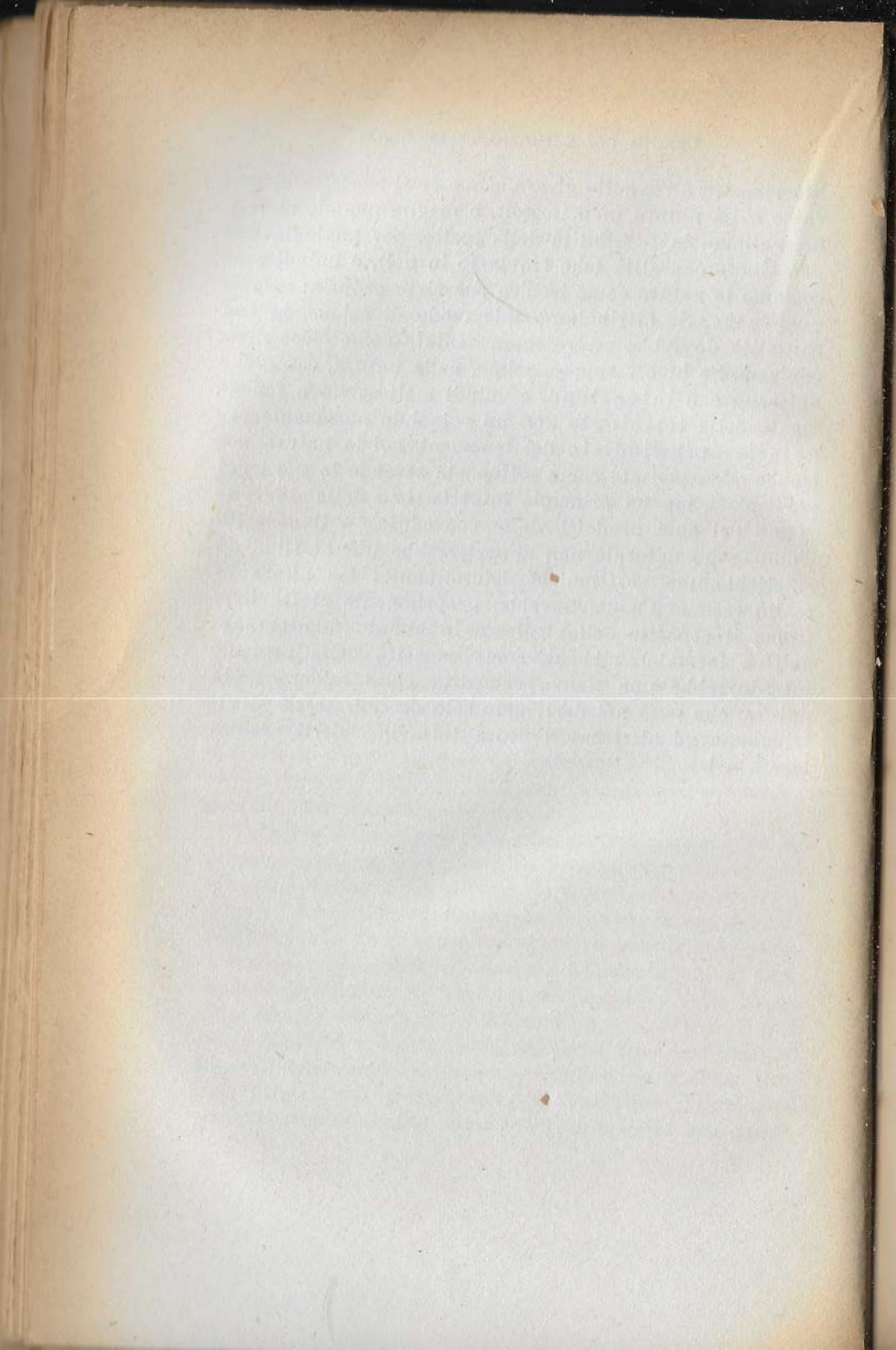
Ma, poichè in fondo il gusto è una facoltà di giudicare della rappresentazione sensibile delle idee morali (mediante una certa analogia della riflessione su l'una e le altre), e poichè è da tale facoltà, e da una superiore capacità del sentimento fondato sulle idee morali (che si chiama sentimento morale), che deriva quel piacere che il gusto proclama valido per l'umanità in generale e non pel sentimento particolare di ciascuno; si vede chiara-

mente che la vera propedeutica per fondare il gusto è lo sviluppo delle idee morali e la cultura del sentimento morale; perchè solamente quando la sensibilità è d'accordo con questo sentimento, il vero gusto può ricevere una forma determinata ed immutabile.

Parte Seconda

CRITICA DEL GIUDIZIO TELEOLOGICO

§ 61. — *Della finalità oggettiva della natura.*

Secondo i principii trascendentali si ha buona ragione di ammettere una finalità soggettiva della natura nelle sue leggi particolari, adatta alla comprensione della facoltà del Giudizio umano e alla possibilità del legame delle esperienze particolari in un sistema; nel che poi, tra i molti prodotti naturali, si può aspettare anche la possibilità di tali che, come se fossero fatti esclusivamente pel nostro Giudizio, contengano una forma specifica appropriata a questa facoltà, in modo che la varietà e l'unità che sono in essi servano come a rinforzare e ad intrattenere le facoltà dell'animo (che sono in giuoco nell'esercizio del Giudizio), e cui si attribuisce perciò il nome di belle forme.

Ma che le cose della natura servano l'una all'altra come mezzi a fini, e che la loro possibilità stessa sia sufficientemente intelligibile solo per via di tale specie di causalità, sono affermazioni di cui non troviamo alcuna ragione nella idea generale della natura come insieme degli oggetti dei sensi. Perchè, difatti, nel caso precedente, la rappresentazione delle cose, essendo qualche cosa in noi, poteva ben essere concepita, anche *a priori*, come appropriata e adatta a produrre l'accordo finale interno delle nostre facoltà conoscitive; ma come dei fini, che non sono nostri, e che neppure convengono alla natura (che noi non ammettiamo come un essere intelligente), possano o debbano costituire una specie particolare di causalità, o almeno una singolare regolarità di questa, non si può presumere *a priori* con qualche fondamento. E, ciò che è più, l'esperienza stessa non ci può provare la loro realtà; biso-

gnerebbe che con un procedimento sofistico si fosse già introdotto il concetto dello scopo nella natura delle cose, ma senza derivarlo dagli oggetti e dalla loro conoscenza per via d'esperienza; allora lo si adopera più per concepire la natura per analogia con un principio soggettivo del legame delle rappresentazioni in noi, che per conoscerla mediante principii oggettivi.

Inoltre, la finalità oggettiva, come principio della possibilità delle cose naturali, è tanto lungi dall'esser connessa necessariamente col concetto della natura stessa, che anzi è proprio essa che s'invoca a preferenza per provare la contingenza di questa e delle sue forme. Così, per esempio, nel parlare della struttura d'un uccello, delle cavità che sono nelle sue ossa, della disposizione delle sue ali al movimento, della sua coda destinata a far da timone, etc., si dice che tutto ciò è contingente in supremo grado quando si guarda al semplice *nexus effectivus* della natura, e non si ricorre ancora ad una specie particolare di causalità, cioè a quella dei fini *(nexus finalis)*; vale a dire che la natura, considerata come semplice meccanismo, avrebbe potuto configurarsi in mille altri modi, senza urtare contro l'unità di tale principio, e quindi non si può sperare di trovar *a priori* nel concetto della natura neppur la minima ragione di queste sue forme, e bisogna cercare fuori del concetto stesso.

Tuttavia il giudizio teleologico è applicato a ragione, almeno problematicamente, all'investigazione della natura; ma soltanto per sottoporla a principii di osservazione ed investigazione mediante l'analogia con la causalità secondo fini, e senza lusingarsi di poterla spiegare. Sicchè esso appartiene al Giudizio riflettente, non al Giudizio determinante. Il concetto dei legami e delle forme della natura secondo fini è almeno un principio di più per ricondurre a regole i suoi fenomeni, dove non bastano le leggi della causalità del suo semplice meccanismo. Perchè, difatti, noi introduciamo un principio teleologico quando attribuiamo al concetto di un oggetto una causa-

lità rispetto all'oggetto stesso, come se il concetto si trovasse nella natura (non in noi), o meglio quando ci rappresentiamo la possibilità dell'oggetto, per analogia con una simile causalità (che troviamo in noi), e quindi concepiamo la natura come tecnica per virtù propria; mentre quando non le attribuiamo tale modo di azione, la sua causalità dovrebbe essere rappresentata come cieco meccanismo. Se invece supponessimo, nella natura, cause che agiscono con intenzione, e quindi mettessimo a fondamento della teleologia non un principio puramente regolatore pel giudizio dei fenomeni, cui la natura potrebbe esser pensata come sottoposta secondo le sue leggi particolari, ma un principio costitutivo della derivazione dei suoi prodotti, dalle sue cause, — il concetto d'uno scopo naturale non apparterrebbe più al Giudizio riflettente, ma al Giudizio determinante; ma allora in realtà esso non apparterrebbe propriamente al Giudizio (come il concetto della bellezza in quanto finalità soggettiva formale), sibbene, come concetto della ragione, introdurrebbe una nuova causalità nella scienza della natura, che però noi deriviamo solo da noi stessi, ed attribuiamo ad altri esseri senza tuttavia volerli assimilare a noi.

Sezione Prima

ANALITICA DEL GIUDIZIO TELEOLOGICO

§ 62. — *Della finalità oggettiva che è semplicemente formale, a differenza di quella materiale.*

Tutte le figure geometriche costruite secondo un principio mostrano una finalità oggettiva molteplice e spesso meravigliosa, vale a dire contengono la possibilità della soluzione di molti problemi secondo un unico principio, ed anche di ciascuno di essi in infiniti modi diversi. La finalità qui è evidentemente oggettiva ed intellettuale, non puramente soggettiva ed estetica. Perchè essa esprime la proprietà, che ha la figura, di produrre molte figure proposte, ed è riconosciuta dalla ragione. Ma la finalità tuttavia non rende possibile il concetto stesso dell'oggetto, vale a dire questo non è considerato come possibile soltanto relativamente a quell'uso.

In una figura così semplice qual è il cerchio sta il principio della soluzione di una quantità di problemi, di cui ciascuno esigerebbe da solo molte operazioni, mentre la sua soluzione si offre quasi spontaneamente come una delle infinite e bellissime proprietà della figura stessa. Così, per esempio, quando si debba costruire un triangolo di cui sia data la base e l'angolo opposto ad essa, il problema è indeterminato, cioè si può risolvere in infiniti modi diversi. Ma il cerchio comprende tutte queste soluzioni, come luogo geometrico di tutti i triangoli che soddisfano a quelle condizioni. Oppure due rette si debbano

tagliare tra loro in modo che il rettangolo delle parti dell'una sia eguale al rettangolo delle parti dell'altra: il problema presenta in apparenza molta difficoltà. Ma tutte le rette che, limitate dalla circonferenza, si tagliano nell'interno del cerchio, si dividono spontaneamente in quella proporzione. Le altre linee curve forniscono a loro volta altre soluzioni appropriate, cui non si era pensato nella regola che costituisce la loro costruzione. Tutte le sezioni coniche, per quanto sia semplice la definizione che determina il loro concetto, per se stesse, o paragonate tra loro, sono feconde di principii per la soluzione di una quantità di problemi possibili. — È un vero piacere vedere il fervore con cui gli antichi geometri ricercavano le proprietà di questa specie di linee, senza lasciarsi sconcertare dalla domanda dei cervelli limitati: a che servirà questa conoscenza? Così, per esempio, ricercavano la proprietà della parabola senza conoscere la legge della gravità sulla terra, che loro avrebbe potuto fornire l'applicazione della parabola alla traiettoria dei corpi pesanti (di cui la direzione della gravità può essere considerata come parallela a se stessa durante il movimento); oppure studiavano le proprietà dell'ellisse, senza sospettare che vi fosse anche una gravitazione pei corpi celesti, e senza conoscere la legge circa le diverse loro distanze dal punto di attrazione, la quale fa sì che essi descrivano con un movimento libero tale linea. Mentre che così, senza saperlo, lavoravano per la posterità, si compiacevano di trovare una finalità nell'essenza delle cose, di cui potevano rappresentare interamente *a priori* la necessità. Platone, maestro egli stesso di questa scienza, era preso dall'entusiasmo per questa costituzione originaria delle cose, a scoprir la quale possiamo far di meno d'ogni esperienza, e per la facoltà dell'animo di ricavare l'armonia degli esseri dal suo principio soprasensibile (comprese anche le proprietà dei numeri, con cui l'anima gioisce nella musica); e questo entusiasmo lo innalzava dai concetti dell'esperienza alle idee, che gli apparivano spiegabili solo mediante una co-

munione intellettuale col principio di tutti gli esseri. Nessuna meraviglia che egli escludesse dalla sua scuola gli ignoranti della geometria, quando pensava di derivare dalla pura intuizione, intimamente inerente allo spirito umano, ciò che Anassagora concludeva dagli oggetti dell'esperienza e dal loro legame finale. Poichè nella necessità di ciò che è finale ed è fatto in modo come se fosse destinato con intenzione al nostro uso, ma sembra appartenere originariamente all'essenza delle cose, senza riguardo all'uso nostro, sta la ragione della grande ammirazione che suscita la natura, non soltanto fuori di noi, ma nella nostra propria ragione; onde si può ben scusare l'errore per cui questa ammirazione può a poco a poco elevarsi fino al fanatismo.

Ma, sebbene questa finalità intellettuale sia oggettiva (e non soggettiva come la finalità estetica), non la si può concepire, circa la sua possibilità, se non come formale (non reale), vale a dire come una finalità cui non è necessario di porre a fondamento uno scopo, e quindi una teleologia; si può concepire solo in generale. Il cerchio è un'intuizione determinata dall'intelletto mediante un principio; l'unità di questo principio che io assumo arbitrariamente e che pongo come concetto fondamentale, applicato ad una forma dell'intuizione (lo spazio), che si trova in me come semplice rappresentazione, ma *a priori*, fa comprendere l'unità di molte regole che derivano dalla costruzione di tale concetto, e che son conformi a molti scopi possibili, senza che sia necessario supporre uno scopo o qualunque altro principio in quella finalità. Non è in tal caso come quando io trovo l'ordine e la regolarità in un insieme di cose fuori di me, rinchiuse in certi limiti; come per esempio in un giardino, l'ordine e la regolarità degli alberi, delle aiuole, dei viali, etc., che io non posso sperare di dedurre *a priori* dalla limitazione di uno spazio da me fatta, secondo una regola arbitraria; perchè si tratta di cose esistenti, che debbono esser date empiricamente per poter essere conosciute, e non di una semplice rappre-

sentazione determinata in me secondo un principio *a priori*. Perciò quest'ultima finalità (che è empirica), in quanto reale dipende dal concetto d'uno scopo.

Ma si vede bene e appare legittima l'ammirazione anche per una finalità che è percepita nell'essenza delle cose (in quanto i loro concetti possono esser costruiti). Le molteplici regole, di cui l'unità (fondata su di un principio) suscita questa ammirazione, son tutte sintetiche, e non derivano da un concetto dell'oggetto, per esempio del circolo, ma esigono che l'oggetto sia dato nell'intuizione. Ma perciò quest'unità ha l'apparenza di avere empiricamente un principio di regole estraneo e diverso dalla nostra facoltà rappresentativa, sicchè pare che l'accordo dell'oggetto con quell'esigenza delle regole, che è propria dell'intelletto, sia in se stesso accidentale, e quindi possibile soltanto mediante uno scopo diretto espressamente a ciò. Ora tale armonia, poichè malgrado tutta questa finalità, non è conosciuta empiricamente, ma *a priori*, dovrebbe appunto condurci da se stessa a questa conclusione: che lo spazio, la determinazione del quale soltanto rendeva possibile l'oggetto (mediante l'immaginazione e conformemente a un concetto), non è una proprietà delle cose fuori di me, ma un semplice mio modo di rappresentare; e che quindi nella figura che costruisco conformemente ad un concetto, vale a dire nella mia propria maniera di rappresentarmi ciò che mi è dato esternamente, checchè sia in se stesso, io introduco la finalità, senza esserne istruito empiricamente dal concetto, e per conseguenza senza aver bisogno di uno scopo particolare esistente fuori di me nell'oggetto. Ma, poichè questa riflessione esige già un uso critico della ragione, e quindi non può essere implicata nel giudizio dell'oggetto secondo le sue proprietà, questo giudizio non mi fornisce immediatamente se non l'unione di regole eterogenee (anche in ciò che hanno di eterogeneo) in un principio, che è riconosciuto da me come vero *a priori*, senza aver bisogno di un principio particolare che stia *a priori* fuori del mio concetto e, in generale,

della mia rappresentazione. Ora lo **stupore** deriva dall'ostacolo che l'animo trova nell'incompatibilità di una rappresentazione e della regola data da questa, coi principii che in esso sono fondamentali, in modo che gli nasce il dubbio se abbia ben visto o giudicato; ma l'**ammirazione** è uno stupore che si rinnova sempre, anche quando scompare questo dubbio. Per conseguenza, l'ammirazione è un effetto del tutto naturale di quella finalità che osserviamo nell'essenza delle cose (in quanto fenomeni), e che non può esser biasimata: perchè non soltanto è inesplicabile come l'unione di quella forma dell'intuizione sensibile (che si chiama lo spazio) con la facoltà dei concetti (l'intelletto) sia proprio quella e non altra; ma l'unione stessa estende l'animo e gli fa quasi presentire qualcosa che sta al di là di quelle rappresentazioni sensibili e in cui si può trovare l'ultimo principio, sebbene sconosciuto da noi, di quell'accordo. Noi non abbiamo bisogno, è vero, di conoscerlo, quando si tratta semplicemente della finalità formale delle nostre rappresentazioni *a priori*; ma anche la sola necessità di guardare al di là suscita l'ammirazione per l'oggetto, che vi ci costringe.

Si suol chiamare **bellezza** l'insieme delle proprietà mentovate, così nelle figure geometriche, come nei numeri, per una certa loro finalità *a priori* rispetto ad usi diversi della conoscenza, e che non si aspettava dalla semplicità della loro costruzione; si parla così, per esempio, di questa o quella bella proprietà del cerchio, che si scoprirebbe in questo o quel modo. Ma il giudizio con cui le troviamo finali, non è punto un giudizio estetico; non è un giudizio senza concetto, che denota una semplice finalità **soggettiva** nel libero giuoco delle nostre facoltà di conoscere; ma è un giudizio intellettuale secondo concetti, il quale ci fa conoscere chiaramente una finalità oggettiva, vale a dire la conformità a molti scopi (infinitamente diversi). Si dovrebbe chiamarla piuttosto una **perfezione relativa** che una bellezza delle figure matematiche. Anche la denominazione di **bellezza intellettuale** in generale non

può essere ammessa; perchè allora la parola bellezza perderebbe ogni significato definito, o il piacere intellettuale perderebbe ogni superiorità sul piacere sensibile. Piuttosto si potrebbe chiamar bella una dimostrazione di quelle proprietà, perchè con essa l'intelletto, come facoltà dei concetti, e l'immaginazione, come facoltà dell'esibizione dei concetti stessi, si sentono fortificati *a priori* (il che, insieme con la precisione introdotta dalla ragione, vien detto l'eleganza della dimostrazione): qui almeno il piacere, sebbene sia fondato sopra concetti, è soggettivo, mentre la perfezione implica un piacere oggettivo.

§ 63. — *Della finalità relativa della natura, a differenza della finalità interna.*

L'esperienza conduce il nostro Giudizio al concetto di una finalità oggettiva e materiale, vale a dire al concetto di uno scopo della natura, soltanto quando vi sia da giudicare un rapporto di causa ad effetto [1], che noi non ci sentiamo legittimamente capaci di comprendere senza supporre, a fondamento della causalità della causa, l'idea dell'effetto come condizione della possibilità dell'effetto stesso. Ma ciò può avvenire in due modi: o consideriamo l'effetto immediatamente come prodotto di un'arte, oppure come semplice materiale per l'arte di altri possibili esseri della natura; sicchè o come scopo, o come mezzo per l'impiego finale di altre cause. Quest'ultima finalità si chiama utilità (rispetto agli uomini) o convenienza (per ogni altra natura), ed è semplicemente relativa; mentre la prima è una finalità interna dell'essere naturale.

I fiumi, per esempio, trasportano varie terre utili alla

---

[1] Poichè nella matematica pura non si tratta dell'esistenza, ma soltanto della possibilità delle cose, cioè di un' intuizione corrispondente al loro concetto, e quindi non si può parlare di causa ed effetto, tutta la finalità che vi si osserva dev'essere considerata come formale, e non mai come uno scopo della natura.

vegetazione, che depositano qualche volta nei paesi che attraversano, oppure alla foce. I flutti spandono questa specie di fango su parecchie coste, o lo depositano sul lido; e, specialmente quando gli uomini procurano di non farlo riportar via dal riflusso, la terra diventa feconda, e la vegetazione prende il posto che prima era dimora dei pesci e dei crostacei. La maggior parte degli accrescimenti di terra sono stati prodotti in tal modo dalla natura stessa, la quale continua ancora, sebbene lentamente, questo lavoro. — Ora si tratta di sapere se queste cose siano da giudicarsi come fini della natura, poichè contengono un'utilità per gli uomini; giacchè non è da parlare di utilità pel regno vegetale stesso, posto che quello che torna a vantaggio della terra, è tolto alle creature marine.

Oppure, per dare un esempio della convenienza di certe cose della natura rispetto ad altre creature (quando si considerano come mezzi), non vi è terreno più propizio ai pini di un terreno sabbioso. Ora l'alta marea, prima di ritirarsi dalla terra, ha lasciato molti strati sabbiosi nelle nostre contrade del nord, onde su questo suolo, prima così inadatto ad ogni cultura, hanno potuto elevarsi estese foreste di pini, che noi accusiamo spesso i nostri antenati di avere abbattute senza ragione; e si può domandare se questo antico deposito di strati di sabbia era uno scopo della natura rispetto alle foreste di pini che potevano crescervi. Questo è certo, che, se si ammettono come scopo della natura le foreste di pini, anche quella sabbia si deve ammettere come scopo, ma come scopo soltanto relativo, di cui a loro volta erano mezzi l'antica riva del mare e il ritirarsi delle acque; poichè nella serie dei membri reciprocamente subordinati di un legame finale, ogni membro deve esser considerato come scopo (sebbene non come scopo finale), di cui è mezzo la causa più prossima. Così, se nel mondo dovessero esservi buoi, pecore, cavalli, etc., dovrebbe anche esservi dell'erba sulla terra, ma nei deserti di sabbia dovrebbe anche crescere il riscolo, se dovessero esservi dei

camelli; e, ancora, queste ed altre specie di bestie erbivore si dovrebbero trovare in abbondanza, se dovessero esistere lupi, tigri e leoni. Perciò la finalità oggettiva, che si fonda sulla convenienza, non è una finalità oggettiva delle cose in se stesse, come sarebbe se la sabbia non potesse essere concepita come effetto della sua causa, il mare, senza ammettere in questo uno scopo e considerare l'effetto, cioè la sabbia, come un prodotto d'arte. È una causalità puramente relativa e solo accidentale rispetto alla cosa stessa cui è attribuita; e, sebbene, tra gli esempii citati, l'erba debba esser giudicata per sè come un prodotto organizzato della natura, e quindi come fatto con arte, rispetto agli animali che se ne nutrono dev'esser considerata come semplice materia bruta.

Ma, quando infine l'uomo, mediante la libertà della sua causalità, trova la convenienza delle cose naturali rispetto ai suoi scopi — spesso stolti (si serve delle penne colorate degli uccelli come ornamento del vestire, delle terre colorate e dei succhi delle piante come belletti), ma talvolta anche ragionevoli, come quando adopera il cavallo per cavalcare, il bue e, come a Minorca, perfino l'asino e il maiale per l'aratura, — non si può ammettere neanche qui uno scopo relativo della natura (rispetto a questo uso). Perchè la sua ragione sa accordare le cose con fantasie arbitrarie, cui egli stesso non era predestinato dalla natura. Soltanto se si ammette che degli uomini debbono vivere sulla terra, non debbono mancare almeno i mezzi senza i quali essi non potrebbero sussistere in quanto animali, o anche in quanto animali ragionevoli (per quanto in minimo grado); ma allora anche quelle cose naturali, che sono indispensabili per quest'uso, dovrebbero anche essere riguardate come fini della natura.

Da ciò si vede chiaro che la finalità esterna (la convenienza d'una cosa per un'altra) non può essere considerata come uno scopo esterno della natura, se non alla condizione che l'esistenza della cosa cui essa, da vicino o da lontano, si riferisce, sia per se stessa uno scopo della

natura. Ma, poichè ciò non può mai essere deciso dalla semplice considerazione della natura, la finalità relativa, sebbene accenni ipoteticamente a fini naturali, non autorizza alcun giudizio teleologico assoluto.

La neve, nei paesi freddi, protegge le semenze dal gelo; facilita la comunicazione tra gli uomini (per mezzo delle slitte); il lappone ha per quest'uso certi animali (le renne), che trovano sufficiente nutrimento in un musco secco che da se stessi sanno trarre da sotto la neve, e si lasciano facilmente domare e sottrarre a quella libertà in cui avrebbero potuto conservarsi egualmente. Nella stessa zona glaciale il mare contiene per altri popoli una ricca provvista di animali che, oltre il nutrimento e il vestito, forniscono loro materie infiammabili, con le quali riscaldano le loro capanne costruite col legno che dal mare stesso ricevono. V'è qui un meraviglioso concorso di molte relazioni della natura ad uno scopo, che è il Groenlandese, il Lappone, il Samoiedo, il Iacuto, etc. Ma in generale non si vede perchè in quei luoghi debbano vivere uomini. Così sarebbe un giudizio molto ardito ed arbitrario il dire che ivi i vapori cadono sotto forma di neve, il mare ha correnti che trasportano il legno cresciuto nei paesi caldi, e si trovano grossi animali marini contenenti olio, perchè la causa che produce tutte le cose della natura ha avuto per principio l'idea del vantaggio di certe povere creature. Giacchè se anche non esistessero tutti questi vantaggi naturali, per noi le cause della natura non sarebbero punto insufficienti in questo senso; anzi a noi stessi sembrerebbe temerario ed inconsiderato domandare alla natura una simile disposizione e l'attribuirle un tale scopo (visto che solo la massima discordia degli uomini tra loro li ha potuto spingere fino a paesi così inospitali).

§ 64. — *Del carattere proprio delle cose in quanto fini della natura.*

Per concepire che una cosa non è possibile se non come fine, vale a dire che la causalità della sua origine deve essere cercata non nel meccanismo della natura, ma in una causa di cui il potere è determinato ad agire da concetti, è necessario che la sua forma non sia possibile secondo semplici leggi naturali, cioè tali che possono esser conosciute da noi col solo intelletto applicato agli oggetti dei sensi, ma che la sua conoscenza empirica stessa, circa la causa e l'effetto, presupponga concetti della ragione. Questa contingenza della sua forma, che sta nel rapporto di tutte le leggi empiriche naturali con la ragione — poichè la ragione, che della forma di ogni prodotto naturale deve riconoscere la necessità, anche quando vuol vedere soltanto le condizioni legate con la produzione di esso, non può ammettere tale necessità in quella forma data, — è per se stessa un argomento per considerare la sua causalità come possibile soltanto mediante la ragione; ma la ragione è allora la facoltà di agire secondo fini (una volontà); e l'oggetto, che è rappresentato come possibile soltanto per mezzo di questa facoltà, sarebbe rappresentato come possibile solamente in quanto fine.

Se qualcuno scoprisse una figura geometrica, per esempio un esagono regolare, disegnata sulla sabbia, in un paese che gli sembra disabitato, la sua riflessione, esercitandosi sul concetto di essa, noterebbe mediante la ragione, se pure oscuramente, l'unità del principio con cui fu prodotta, e, conformemente alla ragione stessa, non giudicherebbe come principio della possibilità della figura la sabbia, il mare vicino, i venti, le impronte dei piedi degli animali, o qualunque altra causa priva di ragione; perchè la contingenza dell'accordo della figura con un tal concetto possibile solo nella ragione gli sembrerebbe così

infinitamente grande, che sarebbe proprio come se non vi fosse alcuna legge della natura capace di produrlo; e per conseguenza gli sembrerebbe che la causalità di un simile effetto non possa essere contenuta in alcuna causa del semplice meccanismo della natura, ma solo nel concetto dell'oggetto, in quanto concetto che solo la ragione può dare e confrontare con l'oggetto stesso; e quindi che l'effetto possa essere considerato come fine, ma non come un fine naturale, sibbene come un prodotto dell'arte *(vestigium hominis video)*.

Ma per giudicare come un fine, e quindi come un fine della natura, qualche cosa che si riconosce come un prodotto naturale, si richiede, se non vi è qui nulla di contradittorio, qualche cosa di più. Io direi preliminarmente che una cosa esiste come fine della natura quando è la causa e l'effetto di se stessa (sebbene in doppio significato); perchè vi è qui una causalità che non può essere congiunta col semplice concetto d'una natura, senza attribuire a questa uno scopo, e che però, se può essere concepita senza contradizione, non può essere compresa. Prima di esporla completamente, vogliamo chiarire con un esempio la determinazione di questa idea d'uno scopo naturale.

In primo luogo, un albero ne produce un altro secondo una legge naturale conosciuta. Ma l'albero prodotto è della stessa specie; e così l'albero si produce da sè relativamente alla specie, nella quale, da un lato come effetto, dall'altro come causa, prodotto incessantemente da se stesso, e quindi producendo sovente se stesso, si conserva costantemente, in quanto specie.

In secondo luogo, un albero si produce da sè come individuo. Questa specie di effetto noi veramente la chiamiamo semplicemente il crescere; ma questo crescere bisogna intenderlo nel senso che è interamente diverso da ogni altro accrescimento secondo leggi meccaniche, e, sebbene sotto un altro nome, va considerato come una produzione. Questa pianta elabora la materia che si appro-

pria in modo da darle la qualità che ad essa è specificamente propria e che il meccanismo della natura ad essa esterna non può fornire; e si sviluppa così mediante una materia che, relativamente alla composizione, è un suo proprio prodotto. Perchè se, per ciò che riguarda le parti costitutive che trae dalla natura esterna, questa materia deve esser considerata come un'eduzione, si trova però, circa la scelta e nuova composizione della materia rozza, tanta originalità in questa specie di esseri naturali nella facoltà di scegliere e di comporre, che ogni arte ne resta infinitamente lontana, quando cerca di ricostituire quei prodotti del regno vegetale con gli elementi ottenuti dall'analisi di essi, o con la materia che la natura fornisce per nutrirli.

In terzo luogo, una parte di questa creatura si produce da sè in modo che la conservazione della parte e la conservazione del tutto dipendono l'una dall'altra. Un occhio preso dalla foglia d'un albero e innestato sul ramo di un altro albero, produce sopra un ceppo estraneo una pianta della sua specie, e così l'innesto sopra un altro tronco. Perciò anche nello stesso albero si può considerare ogni ramo o foglia come semplicemente innestato o innocchiato, quindi come un albero che sussiste per se stesso, e che soltanto è attaccato ad un altro e si nutre da parassito. Così le foglie sono, è vero, produzioni dell'albero, ma a loro volta lo conservano; perchè si distruggerebbe l'albero spogliandolo ripetutamente delle sue foglie, e il suo crescere dipende dal loro effetto sul tronco. Menzionerò qui solo di sfuggita, sebbene appartengano alle proprietà più meravigliose delle creature organizzate, quel soccorso che la natura dà spontaneamente alle piante private di qualche parte necessaria alla conservazione delle parti vicine, sostituendola con altre parti; e quei difetti di organizzazione, o quelle deformità acquistate nel crescere, in cui certe parti, a causa dei difetti e degli ostacoli, si formano in una maniera del tutto nuova, per conservare ciò che vi è e produrre una creatura anormale.

§ 65. — *Le cose, in quanto fini della natura, sono esseri organizzati.*

Secondo il carattere indicato nel paragrafo precedente, una cosa che deve esser riconosciuta come un prodotto naturale, ma nel tempo stesso come possibile soltanto in quanto fine della natura, deve essere rispetto a se stessa, a vicenda, causa ed effetto; ma è questa un'espressione alquanto impropria ed indeterminata, che dev'essere derivata da un concetto definito.

Il legame causale, in quanto è concepito semplicemente dall'intelletto, è un legame che costituisce una serie (di cause ed effetti), che va sempre all'in giù; e le cose stesse, che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono nello stesso tempo esser cause di queste. Questo legame causale si chiama delle cause efficienti *(nexus effectivus)*. Ma si può anche concepire, invece, una relazione causale secondo un concetto della ragione (di fini), che, quando la si consideri come serie, presenti una dipendenza ascendente e discendente, in modo che la cosa che una volta è designata come effetto, risalendo, meriti il nome di causa di quell'altra cosa di cui è effetto. Nella pratica (o nell'arte) si trova facilmente un simile legame, come, per esempio, la casa, che è bensì la causa del danaro che si riceve pel fitto, ma la rappresentazione di questo introito possibile fu la causa della sua costruzione. Un tal legame causale è detto delle cause finali *(nexus finalis)*. Forse il primo si potrebbe chiamar meglio legame delle cause reali, e il secondo legame delle cause ideali, perchè queste denominazioni fanno comprendere che non possono esservi se non queste due specie di causalità.

In una cosa in quanto fine della natura si richiede in primo luogo che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione col tutto. Perchè la cosa stessa è un fine, e quindi è compresa sotto un concetto o un'idea, che

deve determinare *a priori* tutto ciò che in essa dev'essere contenuto. Ma una cosa, in quanto è concepita come possibile soltanto in questo modo, è semplicemente un'opera d'arte; vale a dire, è il prodotto di una causa ragionevole e differente dalla materia della cosa (le parti), di cui la causalità (nella raccolta e nella composizione delle parti) è determinata dalla sua idea di un tutto possibile (e quindi non dalla natura esteriore).

Ma se una cosa, in quanto prodotto della natura, deve contenere in se stessa e nella sua possibilità interna una relazione a fini, vale a dire deve essere possibile soltanto come fine della natura e senza la causalità dei concetti di esseri ragionevoli ad essa esterni, si richiede in secondo luogo che le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma. Perchè solo in tal modo è possibile che a sua volta l'idea del tutto determini la forma e il legame di tutte le parti: non in quanto causa — perchè allora si avrebbe un prodotto dell'arte — ma, per colui che giudica, come il principio della conoscenza dell'unità sistematica della forma e del legame di tutto il molteplice contenuto nella materia data.

Sicchè in un corpo che, in se stesso e secondo la sua possibilità interna, dev'essere giudicato come un fine della natura, si richiede che le parti tutte insieme si producano reciprocamente, circa la loro forma e il loro legame, e producano così, in forza della propria causalità, un tutto, di cui il concetto a sua volta (in un essere che possegga secondo concetti la causalità richiesta dal prodotto stesso) è causa del prodotto secondo un principio, in modo che perciò il legame delle cause efficienti possa esser giudicato nel tempo stesso come effetto mediante cause finali.

In una simile produzione della natura ogni parte è concepita come esistente solo per mezzo delle altre, e per le altre e il tutto, vale a dire come uno strumento (organo); il che però non basta (perchè potrebbe essere anche uno

strumento dell'arte, e quindi essere rappresentata solo come uno scopo possibile in generale); dev'essere concepita come un organo che *produce* le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse), mentre nessuno strumento dell'arte è così, e solo la natura può fornire tutta la materia agli strumenti (anche a quelli dell'arte); solo allora un tale prodotto, in quanto essere *organizzato* e che si *organizza* da sè, può esser chiamato un *fine della natura*.

In un orologio, una parte è lo strumento che serve al movimento delle altre; ma una ruota non è la causa efficiente della produzione delle altre; una parte esiste bensì in vista delle altre, ma non per mezzo di esse. Perciò la causa produttrice dell'orologio e della sua forma non è contenuta nella natura (di questa materia), ma sta fuori di esso, in un essere che può agire secondo le idee di un tutto possibile mediante la sua causalità. Se quindi nell'orologio una ruota non produce l'altra, ancor meno un orologio produrrà un altro orologio, impiegando altra materia (organizzandola); perciò non rimpiazzerà da sè le parti mancanti, o riparerà, mediante le altre, ai difetti della costruzione primitiva di certe parti, o si correggerà spontaneamente quando si trova in disordine: tutte cose che invece ci possiamo aspettare dalla natura organizzata. — Un essere organizzato non è dunque una semplice macchina, che non ha altro che la forza *motrice*: possiede una forza *formatrice*, tale che la comunica alle materie che non l'hanno (le organizza): una forza formatrice, che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento (il meccanismo).

Si dice assai poco della natura e della facoltà che essa dimostra nei prodotti organizzati, quando questa si chiama un *analogo dell'arte*; perchè allora si pensa l'artista (un essere ragionevole) fuori di essa. La natura invece si organizza da sè, e, in ogni specie dei suoi prodotti organizzati, secondo un esemplare in generale; ma anche con quelle opportune deviazioni, che esige la conservazione di

se stessa, secondo le circostanze. Forse ci si avvicina di più a questa proprietà impenetrabile, quando la si chiama un analogo della vita: ma allora o bisogna dotare la materia, in quanto semplice materia, di una proprietà (l'ilozoismo), che ripugna alla sua essenza, oppure bisogna associarle un principio estraneo (un'anima), che stia in comunione con essa; nel qual caso, se un tale prodotto deve essere un prodotto naturale, o si deve presupporre già la materia organizzata come strumento di quell'anima, e allora non la si spiega affatto, oppure bisogna far dell'anima l'artista di quest'opera sottraendone la produzione alla natura (corporea). Rigorosamente parlando, l'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo[1]. La bellezza della natura, che è attribuita agli oggetti solo relativamente alla riflessione sulla intuizione esterna di essi, e quindi soltanto per la forma della loro superficie, può esser detta con ragione un analogo dell'arte. Ma la perfezione interna della natura, quale la posseggono quelle cose che son possibili solo come fini della natura, e si chiamano perciò esseri organizzati, non si può concepire e spiegare con alcuna analogia con qualche facoltà fisica o naturale che conosciamo, e, sebbene noi stessi, nel senso più largo, apparteniamo alla natura, neppure con una stretta analogia con l'arte umana.

Il concetto d'una cosa, come fine della natura in sè, non è dunque un concetto costitutivo dell'intelletto o della ragione; ma può essere un concetto regolatore pel Giudizio riflettente, dirigendo la ricerca sugli oggetti di questa

---

[1] Si può invece dar lume, mediante un'analogia coi fini suddetti della natura, ad una certa riunione, che però si trova più nell'idea che nella realtà. Così, trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno stato, si è adoperata spesso e molto opportunamente la parola organizzazione per designare l'assettamento delle magistrature, etc., e perfino di tutto il corpo dello stato. Perchè in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione.

specie, e permettendo la riflessione sul loro principio supremo, per via di lontana analogia con la nostra causalità secondo fini in generale; il che veramente non è a vantaggio della conoscenza della natura o della sua origine, ma piuttosto a vantaggio di quella stessa facoltà pratica della ragione con la quale analogicamente consideriamo la causa di quella finalità.

Gli esseri organizzati son dunque i soli nella natura che, anche quando siano considerati per sè e senza riferimento ad altre cose, devono essere concepiti come possibili scopi di essa; son quelli che dànno la prima volta una realtà oggettiva al concetto d'uno scopo, che non sia uno scopo pratico ma della natura, e forniscono perciò alla scienza della natura un fondamento per una teleologia, cioè per un modo di considerare gli oggetti della natura secondo un principio particolare, che altrimenti non si sarebbe assolutamente autorizzati ad introdurvi (perchè la possibilità di una simile specie di causalità non si può scorgere punto *a priori*).

§ 66. — *Del principio del giudizio sulla finalità interna negli esseri organizzati.*

Questo principio, che è nel tempo stesso la definizione della finalità interna, dice: è un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo. Nulla in esso è vano, senza scopo, o da attribuirsi ad un cieco meccanismo della natura.

Questo principio, veramente, se si guarda all'occasione della sua origine, è da ritenersi derivato dall'esperienza, cioè da quella esperienza istituita metodicamente e che si chiama osservazione; ma per la universalità e la necessità, che esso afferma di una tale finalità, non può riposare semplicemente sopra principii dell'esperienza, e deve avere a fondamento qualche principio *a priori*, sia

pure soltanto regolatore, e ammesso pure che quei fini risiedano soltanto nell'idea di colui che giudica e non in qualche causa efficiente. Il principio suddetto si può chiamare perciò una massima del giudizio della finalità interna degli esseri organizzati.

È noto che gli anatomisti delle piante e degli animali, per studiarne la struttura, e per poter riconoscere perchè e a qual fine furono date loro quelle parti, quella disposizione e quel legame delle parti stesse, e proprio quella forma interna, ammettono come imprescindibilmente necessaria la massima, che niente è inutile in tali creature, e le accordano lo stesso valore che al principio della scienza generale della natura, cioè che nulla avviene a caso. E, in realtà, essi non possono rinunziare a questo principio teleologico, più che non possano rinunziare al principio fisico generale; perchè, come con l'abbandono di quest'ultimo non resta più possibile l'esperienza in generale, così con l'abbandono del primo principio non resta più alcuna norma per l'osservazione d'una specie di cose naturali, che abbiamo concepite una volta teleologicamente sotto il concetto di fini della natura.

Perchè, difatti, questo concetto conduce la ragione in tutt'altro ordine di cose che non sia un semplice meccanismo della natura, che qui non ci può più soddisfare. Un'idea dev'esservi a fondamento della possibilità della produzione della natura. Ma, poichè un'idea è un'assoluta unità di rappresentazione, mentre la materia è una molteplicità di cose, che per se stessa non può fornire alcuna unità determinata di composizione, se quell'unità dell'idea deve servire come principio che determini *a priori* una legge naturale della causalità di una tale forma di composizione, lo scopo della natura si estende a tutto ciò che è contenuto nella sua produzione. E, difatti, dal momento che non riferiamo in generale questo effetto ad un principio soprasensibile, al di là del cieco meccanismo della natura, lo dobbiamo giudicare interamente secondo questo principio; e non v'è alcuna ragione per

ammettere che la forma di una tale cosa dipenda ancora in parte dall'altro principio, perchè allora nel miscuglio di principii eterogenei non resterebbe più alcuna regola sicura del giudizio.

Senza dubbio, per esempio, nel corpo di un animale, parecchie parti possono essere concepite come concrezioni secondo leggi puramente meccaniche (come la pelle, le ossa, i capelli). Però dev'essere giudicata sempre teleologicamente la causa che fornisce la materia necessaria, la modifica in tal modo, la forma, e la depone nei posti appropriati, in modo che tutto in questo corpo deve essere considerato come organizzato, e tutto a sua volta come organo in un certo rapporto con la cosa stessa.

§ 67. — *Del principio del giudizio teleologico sulla natura considerata in generale come un sistema di fini.*

Della finalità esterna delle cose della natura abbiamo detto avanti che essa non ci autorizza sufficientemente a considerare queste cose come fini della natura, per spiegare la loro esistenza, e ad usare i loro effetti, accidentalmente finali rispetto all'idea, come fondamenti della loro esistenza secondo il principio delle cause finali. Così i fiumi, perchè favoriscono la comunione tra i popoli nell'interno dei paesi, le montagne perchè contengono le sorgenti di questi fiumi e le provviste di neve per conservarli nei tempi in cui non piove, l'inclinazione dei terreni che trasporta queste acque lasciando asciutti i paesi, non possono essere tenuti per fini della natura; poichè, sebbene questa forma della superficie terrestre sia molto necessaria all'esistenza e alla conservazione del regno vegetale ed animale, non ha in sè nulla di cui la possibilità ci obblighi ad ammettere una causalità secondo fini. Lo stesso vale per le piante che l'uomo adopera pel suo bisogno e pel suo piacere: degli animali, il camello, il bue, il cavallo, il cane, etc., di cui l'uomo usa in tanti modi, sia pel suo

nutrimento, sia pel suo servizio, e di cui in gran parte non può far di meno. Delle cose di cui non si ha alcuna ragione di considerarle per se stesse come fini, il rapporto esterno può esser giudicato come finale soltanto in via d'ipotesi.

Giudicare una cosa come fine della natura, a causa della sua forma interna, è tutt'altro che considerare come fine della natura l'esistenza di questa cosa. In quest'ultimo caso abbiamo bisogno non soltanto del concetto di uno scopo possibile, ma della conoscenza dello scopo finale *(scopus)* della natura, il quale implica un rapporto della natura a qualcosa di soprasensibile, che trascende di molto tutta la nostra conoscenza teleologica della natura; perchè lo scopo dell'esistenza della natura stessa deve essere cercato al di sopra della natura. La forma interna di un semplice filo d'erba può dimostrare a sufficienza per la nostra umana facoltà di giudicare, che la sua origine è possibile semplicemente secondo la regola dei fini. Ma, se si prescinde da ciò, e si guarda soltanto all'uso che ne fanno altri esseri naturali, se si tralascia quindi la considerazione dell'organizzazione interna, e si guarda solo alle relazioni finali esterne, come la necessità dell'erba qual mezzo d'esistenza pel bestiame, e di questo per l'uomo; e se non si vede perchè è necessario che esistano degli uomini (al che non sarebbe tanto facile rispondere, se si pensa agli abitanti della Nuova Olanda o a quelli della Terra del Fuoco); non si arriva ad alcun fine categorico: ma tutta questa relazione di finalità riposa su di una condizione che si pone sempre più in alto, e che, in quanto incondizionata (l'esistenza di una cosa come scopo finale), sta interamente fuori della considerazione fisico-teleologica del mondo. Ma allora una tal cosa non è uno scopo della natura; perchè non la si può considerare (o considerare tutta la sua specie) come una produzione della natura.

Solo la materia, in quanto organizzata, è dunque quella, che implica necessariamente nel proprio concetto uno

scopo naturale, perchè questa sua forma specifica è nel tempo stesso un prodotto della natura. Ma questo concetto conduce necessariamente all'idea dell'intera natura come un sistema secondo la regola dei fini; alla quale idea deve essere subordinato, secondo principii della ragione, tutto il meccanismo della natura (perchè si possano almeno studiare i fenomeni naturali). Tutto nel mondo è buono a qualche cosa, niente vi esiste invano, è un principio inerente alla ragione solo soggettivamente, vale a dire in quanto massima; e dall'esempio che la natura dà nei suoi prodotti organizzati, si è autorizzati, anzi invitati, a non aspettare da essa e dalle sue leggi niente che, nell'insieme, non abbia carattere finale.

Si comprende che questo non è un principio pel Giudizio determinante, ma soltanto pel Giudizio riflettente, che è regolatore e non costitutivo; e che perciò noi riceviamo da esso solo una norma per considerare le cose della natura, relativamente a un principio già dato, secondo un nuovo ordine di leggi, e per estendere la scienza della natura secondo un altro principio, cioè quello delle cause finali, senza pregiudizio per altro di quello del meccanismo della sua causalità. Del resto, in tal modo non si decide punto, se una cosa che giudichiamo secondo questo principio sia uno scopo *intenzionale* della natura; se l'erba esista pel bue o per la pecora, e se questi animali e le altre cose della natura esistano per gli uomini. È buono considerare anche da questo lato le cose che ci sono spiacevoli, ed anche contrarie sotto certi rispetti. Così, per esempio, si potrebbe dire che l'insetto che travaglia l'uomo stando nei suoi abiti, nei capelli e nel letto, è, per una saggia disposizione della natura, uno stimolo alla nettezza, che per se stessa è già un mezzo importante per la conservazione della salute. Oppure che le zanzare e gli altri insetti pungenti, che rendono così penosi ai selvaggi i deserti dell'America, siano tanti assilli per spingere l'attività di questi uomini inesperti a rasciugar le paludi, a diradare le spesse foreste che arrestano

la luce, e a rendere così, mediante anche la cultura del suolo, più sano il loro soggiorno. Perfino ciò che nell'organizzazione interna dell'uomo pare contrario alla sua natura, riguardato in questo modo, ci apre una veduta piacevole, e qualche volta anche istruttiva, sopra un ordine teleologico delle cose, cui non ci condurrebbe mai, senza un tal principio, la semplice considerazione fisica. Allo stesso modo che alcuni giudicano il verme solitario esser stato dato all'uomo o all'animale, in cui abita, quasi a compensare un certo difetto dei suoi organi vitali, io domanderei se i sogni (che accompagnano sempre il sonno, sebbene ce ne ricordiamo raramente) non possano essere una disposizione finale della natura, in quanto servono cioè, nel rilassamento di tutte le forze motrici del corpo, a muovere intimamente gli organi vitali per mezzo dell'immaginazione e della sua grande attività (che in tale stato arriva spesso fino all'affezione); l'immaginazione, d'ordinario, nel sonno notturno gioca con tanto maggiore vivacità, quando per la pienezza dello stomaco, quei movimenti son tanto più necessarii; e quindi, senza questa forza che muove dall'interno, e senza quell'inquietudine faticosa di cui accusiamo i sogni (che forse in realtà sono intanto dei rimedii), il sonno, anche nello stato sano, sarebbe una totale estinzione della vita.

Anche la bellezza della natura, vale a dire il suo accordo col libero giuoco delle nostre facoltà conoscitive nell'apprensione e nel giudizio dei suoi fenomeni, può esser considerata in tal modo come una finalità oggettiva della natura, in quanto questa nel suo insieme può essere un sistema, di cui l'uomo è un membro, dappoichè il giudizio teleologico della natura stessa mediante quei fini che ci forniscono gli esseri organizzati, ci ha autorizzati all'idea di un grande sistema di fini naturali. Noi possiamo considerare come un favore [1] della natura, che essa abbia, oltre

---

[1] Nella parte estetica si disse che noi g u a r d i a m o c o n f a v o r e a l l a b e l l a n a t u r a, ricevendo dalla sua forma un piacere interamente libero

l'utile, dispensato con tanta ricchezza le bellezze e le attrattive, ed amarla perciò, allo stesso modo che la consideriamo con stima per la sua immensità, e che da questa considerazione ci sentiamo nobilitati, proprio come se la natura avesse stabilito ed ornato, soltanto per questo scopo, il suo magnifico teatro.

In questo paragrafo noi vogliamo dire soltanto questo: che cioè dal momento che nella natura abbiamo scoperto una facoltà di formare prodotti, che possono essere concepiti da noi solo secondo il concetto delle cause finali, noi andiamo oltre, e abbiamo bisogno di giudicare come appartenenti ad un sistema di fini anche quelle cose (o il loro rapporto, sebbene finale), che non rendono necessario, per spiegare la loro possibilità, il cercare un altro principio al di là del meccanismo delle cieche cause efficienti; perchè già la prima idea, per ciò che riguarda il suo principio, ci conduce al di là del mondo sensibile, giacchè l'unità del principio soprasensibile non dev'essere considerata come valida soltanto per certe specie di esseri naturali, ma valida allo stesso modo per l'insieme della natura in quanto sistema.

§ 68. — *Del principio della teleologia come principio interno della scienza della natura.*

I principii d'una scienza o sono inerenti ad essa, e si dicono nativi *(principia domestica)*; o sono fondati sopra concetti che possono trovar posto soltanto fuori di essa, e sono principii stranieri *(peregrina)*. Le scienze, che contengono questi ultimi, pongono a fondamento della

---

(disinteressato). Perchè, difatti, in questo semplice giudizio di gusto non si considera per quale scopo esistano queste bellezze naturali: se per eccitare in noi un piacere, o senza nessun rapporto a noi come scopo. Ma in un giudizio teleologico badiamo anche a questa relazione; e allora possiamo considerare come un favore della natura che essa abbia voluto giovare alla nostra cultura con l'esposizione di tante belle figure.

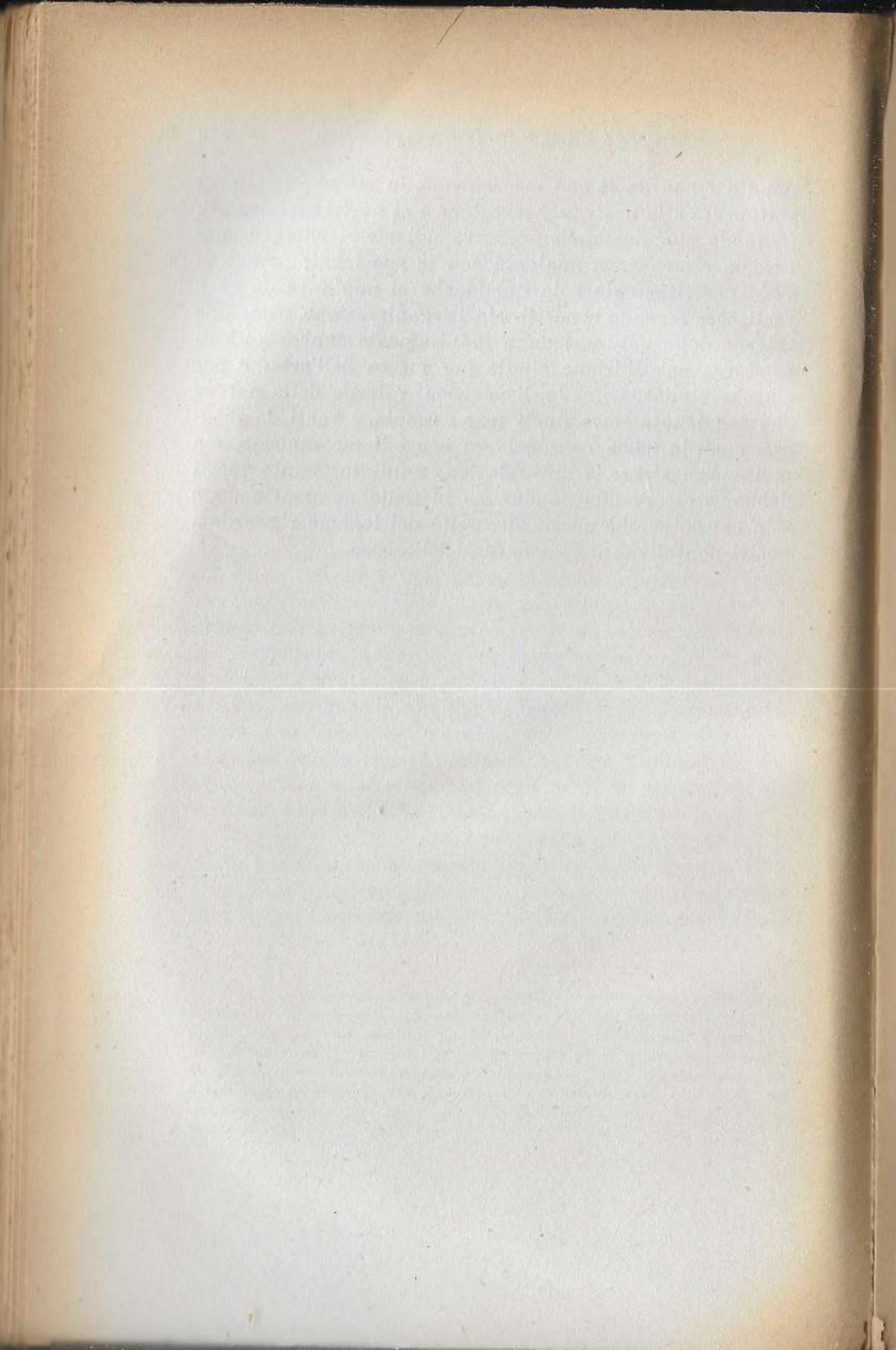
loro dottrina dei lemmi *(lemmata)*; vale a dire, prendono in prestito da un'altra scienza un concetto, e con questo un principio pel loro ordinamento.

Ogni scienza è per se stessa un sistema: e in essa non è sufficiente costruire secondo principii, e quindi procedere tecnicamente; ma è necessario trattarla architettonicamente, come un edificio per sè stante, non come una dipendenza o una parte di un altro edificio, ma come un tutto; sebbene dopo si possa costruire un passaggio da essa a un'altra scienza, o reciprocamente.

Se, dunque, nel contesto della scienza della natura si introduce il concetto di Dio, per spiegare la finalità naturale, e quindi si adopera a sua volta questa finalità per dimostrare che esiste un Dio, ciascuna delle due scienze resta senza intima consistenza, ed un circolo vizioso le rende incerte entrambe, per aver esse confuso i loro limiti.

L'espressione di fine della natura previene già abbastanza questa confusione, da non farci confondere la scienza della natura, e l'occasione che ci dà al giudizio teleologico dei suoi oggetti, con la considerazione di Dio e quindi con una deduzione teologica; e non si deve riguardare come insignificante lo scambiare quell'espressione con l'altra di uno scopo divino nell'ordinamento della natura o darla come più appropriata ad un'anima pia, giacchè infine si dovrà sempre arrivare alla deduzione di quelle forme finali della natura da un saggio creatore del mondo; ma bisogna scrupolosamente e modestamente limitarsi a quell'espressione che non dice più di quello che sappiamo, cioè all'espressione di fine naturale. Perchè difatti, prima di domandarci qual'è la causa della natura, noi troviamo, in essa e nel corso della sua produzione, prodotti che son formati secondo leggi conosciute dall'esperienza, e secondo le quali la scienza della natura deve giudicare i suoi oggetti, e quindi cercarne la causalità nella natura stessa secondo la regola dei fini. Essa perciò non deve superare i proprii limiti per

introdurre in se stessa, come principio nativo, ciò di cui il concetto non può essere adeguato ad alcuna esperienza, e che non si può osare d'introdurre se prima la scienza della natura non sia completa.

Le qualità della natura, che si possono dimostrare *a priori* e di cui perciò la possibilità si può scorgere per via di principii universali senza il concorso dell'esperienza, non possono essere riferite alla teleologia della natura, in quanto è un metodo di risolvere le questioni appartenenti alla fisica, perchè, sebbene esse implichino una finalità tecnica, sono assolutamente necessarie. Le analogie aritmetiche e geometriche, come le leggi generali della meccanica, per quanto si presenti strana e meravigliosa l'unione di regole diverse e in apparenza indipendenti l'una dall'altra, in un unico principio, non contengono alcun diritto per essere principii esplicativi nella fisica; e, se meritano di essere prese in considerazione nella teoria generale della finalità delle cose naturali, sarebbe questa una considerazione che vien da un'altra parte, che appartiene alla metafisica, e non costituisce un principio inerente alla scienza della natura; come, invece, quando si tratta delle leggi empiriche dei fini della natura negli esseri organizzati, è non soltanto permesso, ma inevitabile, di adoperare il giudizio teleologico come principio della scienza della natura relativamente ad una classe particolare dei suoi oggetti.

Ora la fisica, per tenersi strettamente nei suoi limiti, astrae dalla questione se i fini della natura siano o no intenzionali, perchè questo significherebbe impacciarsi d'un còmpito estraneo (cioè di quello della metafisica). Basta che vi siano oggetti che si possano spiegare, per ciò che riguarda la loro forma interna, o anche soltanto conoscere intimamente, per mezzo soltanto di leggi naturali che possiamo concepire unicamente prendendo l'idea di fine come principio. Per non incorrere nel sospetto che si pretenda anche menomamente di mischiare tra i nostri principii di conoscenza qualche cosa che non appartiene

punto alla fisica, cioè una causa sopranaturale, nella teleologia si parla bensì della natura come se la finalità in essa fosse intenzionale, ma nello stesso tempo se ne parla in modo da attribuire quell'intenzione alla natura, vale a dire alla materia; con che si vuol mostrare (giacchè un malinteso non è possibile, non potendo nessuno attribuire ad una materia inanimata l'intenzione del senso proprio della parola), che qui questa parola significa solo un principio del Giudizio riflettente, non del Giudizio determinante: e quindi non introduce un principio particolare di causalità, ma aggiunge soltanto all'uso della ragione un'altra specie d'investigazione, diversa da quella secondo le leggi meccaniche, allo scopo di compensare la deficienza di queste ultime nella stessa ricerca empirica di tutte le leggi particolari della natura. Perciò nella teleologia, in quanto si riferisce alla fisica, si parla giustamente della saggezza, dell'economia, della preveggenza, della beneficenza della natura, senza però farne un essere ragionevole (il che sarebbe assurdo), ma anche senza ardire di mettere al disopra di essa un altro essere intelligente, come artefice, perchè ciò sarebbe temerario[1]; si designa solamente una specie di causalità della natura secondo una analogia con la causalità nostra nell'uso tecnico della ragione, affine di aver davanti agli occhi la regola con cui debbono essere studiati certi prodotti naturali.

Ma perchè la teleologia non costituisce d'ordinario una parte speciale della scienza teoretica della natura, ed è riferita alla teologia come una propedeutica o un passaggio? È per mantenere fermo lo studio della natura, per

---

1 La parola tedesca *vermessen* è una parola bella e piena di senso. Un giudizio in cui si dimentichi di calcolare la portata delle nostre forze (dell'intelletto), può apparire qualche vòlta molto umile, e tuttavia aver grandi pretese ed esser molto temerario. Di questa specie sono la maggior parte dei giudizii con cui si pretende d'innalzare la saggezza divina, attribuendole, nelle opere della creazione e nella conservazione di queste opere, intenzioni che veramente possono fare onore solo alla saggezza di colui che ragiona in questo modo.

quanto riguarda il suo meccanismo, in ciò che possiamo sottoporre alla nostra osservazione e ai nostri esperimenti, in modo che possiamo produrre noi stessi come la natura, o almeno con analogia con le sue leggi; perchè si vede perfettamente solo quello che si può fare da sè e realizzare secondo concetti. Ma l'organizzazione, come fine interno della natura, supera infinitamente ogni facoltà di produrre un'esibizione simile per mezzo dell'arte: e per ciò che riguarda quelle disposizioni esterne della natura che son tenute come finali (per esempio, i venti, la pioggia, etc.), la fisica ne considera bensì il meccanismo, ma non può mostrare la loro relazione a fini, in quanto questi debbono essere una condizione inerente necessariamente alla causa, perchè questa necessità del legame riguarda i nostri concetti e non la natura delle cose.

SEZIONE SECONDA

DIALETTICA DEL GIUDIZIO TELEOLOGICO

§ 69. — *Che cos' è un'antinomia del giudizio?*

Il Giudizio determinante non ha per se stesso principii che fondino concetti d'oggetti. Non è autonomo; perchè sussume soltanto a leggi date, o a concetti presi come principii. Appunto perciò non è esposto al pericolo di un'antinomia propria e ad una contradizione dei suoi principii. Così il Giudizio trascendentale, che conteneva le condizioni per la sussunzione sotto le categorie, vedemmo che per se stesso non era nomotetico; non faceva che indicare le condizioni dell' intuizione sensibile, sotto le quali può esser data realtà (applicazione) ad un concetto dato, in quanto legge dell' intelletto; e in ciò non poteva mai trovarsi in disaccordo con se stesso (almeno secondo i principii).

Ma il Giudizio riflettente deve sussumere sotto una legge che non è ancora data, e quindi in realtà non è se non un principio della riflessione sugli oggetti, nei quali oggettivamente ci manca affatto una legge, o un concetto dell'oggetto che possa essere principio sufficiente pei casi dati. Ora, poichè nessun uso delle facoltà conoscitive può sussistere senza principii, il Giudizio riflettente in tali casi dovrà fare da principio a se stesso: il quale principio, non essendo oggettivo, e non potendo fondare una conoscenza dell'oggetto sufficiente allo scopo, deve servire soltanto, come principio puramente soggettivo,

all'uso finale delle facoltà conoscitive, cioè per riflettere sopra una certa specie di oggetti. Sicchè per questi casi il Giudizio riflettente ha le sue massime, e massime necessarie, dirette alla conoscenza delle leggi naturali nell'esperienza, e a raggiungere, per mezzo di tali leggi, dei concetti, che possono essere anche concetti della ragione, quando il Giudizio ne abbia assolutamente bisogno per imparare a conoscere la natura secondo le sue leggi empiriche. — Ora, tra queste massime necessarie del Giudizio riflettente può esserci una contradizione, e quindi un'antinomia; su cui si fonda una dialettica, che, se ciascuna delle due massime contradittorie ha la sua ragione nella natura delle facoltà conoscitive, può esser chiamata una dialettica naturale, e un'illusione inevitabile, la quale, perchè non inganni, dev'essere scoperta e risoluta dalla critica.

§ 70. — *Esposizione di questa antinomia.*

In quanto si applica alla natura come insieme degli oggetti dei sensi esterni, la ragione può fondarsi sopra leggi che in parte l'intelletto prescrive da sè *a priori* alla natura, e in parte può estendere all'infinito per mezzo delle determinazioni empiriche che presenta l'esperienza. Per l'applicazione della prima specie di leggi, cioè delle leggi universali della natura materiale in generale, il giudizio non ha bisogno di un principio particolare di riflessione; in tal caso, è determinante, perchè gli è dato un principio oggettivo mediante l'intelletto. Ma per ciò che riguarda le leggi particolari, che solo l'esperienza può farci conoscere, può esservi in esse tanta varietà ed eterogeneità, che il Giudizio deve servir da principio a se stesso anche solo per ricercare ed investigare i fenomeni della natura secondo una legge; poichè di questa ha bisogno come di una norma, se per poco deve soltanto sperare in una conoscenza empirica coerente, fondata sopra una regolarità generale della natura, e quindi nell'unità di que-

sta secondo leggi empiriche. In questa unità accidentale delle leggi particolari può accadere che il Giudizio nella sua riflessione proceda da due massime, di cui l'una gli è fornita *a priori* dal semplice intelletto, mentre l'altra è occasionata da esperienze particolari che pongono in giuoco la ragione, in modo da terminare secondo un particolare principio il giudizio della natura corporea e delle sue leggi. Si trova allora che queste due massime non sembra che possano star bene insieme; e ne nasce una dialettica, che confonde il Giudizio nel principio della sua riflessione.

La prima massima del giudizio è la tesi: Ogni produzione delle cose materiali e della loro forma deve essere giudicata possibile secondo leggi puramente meccaniche.

La seconda massima è l'antitesi: Alcuni prodotti della natura materiale non possono esser giudicati possibili secondo leggi puramente materiali (il loro giudizio esige una legge di causalità del tutto diversa, cioè quella delle cause finali).

Se questi principii, che son regolatori per l'investigazione della natura, si convertissero in principii costitutivi della possibilità degli oggetti stessi, suonerebbero così:

Tesi: Ogni produzione delle cose materiali è possibile secondo leggi puramente meccaniche.

Antitesi: Alcuni prodotti della natura non sono possibili secondo leggi puramente meccaniche.

Enunciate in tal modo, come principii oggettivi pel Giudizio determinante, queste due proposizioni si contradirebbero, ed una sarebbe necessariamente falsa; si avrebbe allora un'antinomia, ma non un'antinomia del Giudizio, bensì una contradizione nella legislazione della ragione. Ma la ragione non può dimostrare nè l'uno nè l'altro di questi principii, perchè non possiamo avere *a priori* alcun principio determinato della possibilità delle cose secondo leggi della natura puramente empiriche.

In quanto invece alla prima massima citata di un Giudizio riflettente, essa in realtà non contiene alcuna contra-

dizione. Perchè quando dico: io debbo *giudicare* possibili secondo leggi puramente meccaniche tutti i fatti della natura materiale, e quindi tutte le forme che ne sono il prodotto; non dico implicitamente che tali cose *son possibili solo in questo modo* (con l'esclusione di ogni altra specie di causalità); voglio indicare solamente che debbo *riflettere* su di esse sempre secondo il *principio* del puro meccanismo della natura, e che perciò questo meccanismo debbo studiarlo quanto più è possibile, perchè se non lo si mette a fondamento della ricerca, non si può avere una vera conoscenza della natura. Ciò non impedisce di applicare la seconda massima, quando se ne presenti l'occasione, vale a dire di investigare e di riflettere su certe forme della natura (e all'occasione di queste anche su tutta la natura) secondo un principio che è interamente diverso dall'esplicazione col meccanismo naturale, cioè il principio delle cause finali. Perchè così non è abolita la riflessione secondo la prima massima, chè anzi è comandato di seguirla finchè si può; e nemmeno è detto che quelle forme non erano possibili secondo il semplice meccanismo della natura. Si afferma soltanto che la *ragione umana*, seguendo questo principio del meccanismo in questo modo, potrà ben trovare altre conoscenze di leggi naturali, ma non si formerà mai il minimo concetto di ciò che costituisce il carattere specifico di uno scopo naturale; lasciando così indeciso se nel principio interno, a noi ignorato, della natura, possano riunirsi in un principio unico la relazione fisico-meccanica e la relazione finale delle cose medesime: e si dice solo che la nostra ragione non è capace di operare questa unione, e quindi il Giudizio, in quanto *riflettente* (per mezzo di un principio soggettivo), e non in quanto determinante (conformemente a un principio soggettivo della possibilità delle cose in sè), è obbligato a concepire a fondamento della possibilità di certe forme della natura un altro principio, diverso da quello del meccanismo naturale.

§ 71. — *Preparazione alla soluzione della precedente antinomia.*

Noi non possiamo punto dimostrare l'impossibilità della produzione dei prodotti naturali organizzati mediante il puro meccanismo della natura, perchè non possiamo scorgere nel suo primo principio interno l'infinita varietà delle leggi particolari di natura, che son per noi accidentali, essendo conosciute solo empiricamente, e quindi non possiamo assolutamente raggiungere il principio interno e interamente sufficiente della possibilità di una natura (principio che risiede nel soprasensibile). Se dunque la potenza produttrice della natura sia sufficiente a ciò che noi giudichiamo come formato o messo in rapporto secondo l'idea di fini, proprio come è sufficiente a ciò per cui crediamo di aver bisogno di un semplice meccanismo della natura; e se, in realtà, le cose che consideriamo come veri fini della natura (come dobbiamo giudicarle necessariamente) hanno a fondamento una specie del tutto diversa di causalità originaria, che non può essere contenuta nella natura materiale o nel suo sostrato intelligibile, vale a dire un intelletto architettonico: sono questioni di cui non ci può dare assolutamente alcuna notizia la nostra ragione, la quale è strettamente limitata rispetto al concetto di causalità, quando questo deve essere specificato *a priori*. — Ma questo è indubbiamente certo, che, relativamente alla nostra facoltà di conoscere, il semplice meccanismo della natura non può fornire nessun principio esplicativo per la produzione degli esseri organizzati. Sicchè pel Giudizio riflettente è un principio giustissimo, che pel legame, così manifesto, delle cose secondo le cause finali, si debba concepire una causalità diversa dal meccanismo, cioè quella di una causa del mondo che agisca secondo fini (intelligente); per quanto anche questo principio possa essere precipitato e indimostrabile pel Giudizio determinante. Nel primo caso,

esso è una mera massima del Giudizio, in cui il concetto di quella causalità è una semplice idea, alla quale non si pretende affatto di attribuire una realtà, ma che si usa soltanto come norma della riflessione, che resta sempre aperta a tutte le esplicazioni meccaniche e non esce dal mondo sensibile; nel secondo caso, il principio dovrebbe essere oggettivo, prescritto dalla ragione, e il Giudizio vi si dovrebbe sottoporre determinatamente, passando così dal mondo sensibile al trascendente, forse per smarrirvisi.

Tutta l'apparenza d'un'antinomia tra la massima dell'esplicazione propriamente fisica (meccanica) e quella dell'esplicazione teleologica (tecnica), riposa su questo, che si converte un principio del Giudizio riflettente in un principio del Giudizio determinante, e l'autonomia del primo (che vale solo soggettivamente per l'uso della nostra ragione relativamente alle leggi particolari dell'esperienza) si cambia con l'eteronomia dell'altro (che deve regolarsi sulle leggi generali o particolari), date dall' intelletto.

§ 72. — *Dei diversi sistemi sulla finalità della natura.*

Nessuno ha ancora dubitato della verità di questo principio, che cioè si debbano giudicare secondo il concetto delle cause finali certe cose della natura (gli esseri organizzati) e la loro possibilità; anche quando si cerca soltanto un filo conduttore per imparare a conoscere la loro costituzione mediante l'osservazione, senza innalzarsi fino alla ricerca della loro origine prima. La questione così si riduce a sapere se quel principio è valido solo soggettivamente, cioè non è altro che una massima del nostro Giudizio, oppure è un principio oggettivo della natura, pel quale ad essa conviene, oltre il suo meccanismo (secondo le semplici leggi del movimento) un'altra specie di causalità, vale a dire quella delle cause finali, rispetto a cui quelle leggi (delle forze motrici) sarebbero solo cause intermediarie.

Tale questione, o questo problema della speculazione, si potrebbe lasciare interamente indecisa ed irresoluta; perchè, se ci contentiamo di restare nei limiti della semplice conoscenza della natura, in quelle massime abbiamo abbastanza per studiare ed investigare i segreti più riposti della natura, fin dove è consentito alle forze umane. Vi è dunque un certo presentimento della nostra ragione, o come un cenno che ci è dato dalla natura, i quali ci indicano che, mediante quel concetto delle cause finali, noi potremmo elevarci al disopra della natura e riattaccare la natura stessa al punto supremo della serie delle cause, se abbandonassimo l'investigazione della natura (pur non essendo andati ancora in essa molto lontano), o almeno la sospendessimo per un poco, per cercar prima di sapere dove ci conduce quel principio estraneo alla scienza della natura, cioè quello dei fini naturali.

Ora quella massima incontestata qui dovrebbe mutarsi in un problema, che apre un largo campo alle contestazioni: se cioè il legame finale nella natura prova una specie particolare di causalità nella natura stessa; oppure se, considerato in sè e secondo principii oggettivi, non è piuttosto identico al meccanismo della natura, o riposa con esso sopra un unico principio: soltanto che quest'unico principio, essendo spesso troppo profondamente nascosto alla nostra investigazione in molti prodotti naturali, ricerchiamo con un principio soggettivo, con quello dell'arte, cioè della causalità secondo idee, per attribuirla alla natura per analogia; e questo espediente riesce in molti casi, ma in alcuni sembra fallire, e in tutti i casi non autorizza ad introdurre nella scienza della natura una particolare specie di azione, differente dalla causalità secondo semplici leggi meccaniche della natura stessa. Poichè chiamiamo tecnica il procedimento (la causalità) della natura, per quella specie di finalità che troviamo nei suoi prodotti, vogliamo dividerla in intenzionale *(technica intentionalis)* ed inintenzionale *(technica naturalis)*. La prima significherà che la potenza produttrice

della natura secondo cause finali deve esser tenuta come una specie particolare di causalità; la seconda, che essa in fondo è identica col meccanismo della natura, e che l'accordo accidentale coi nostri concetti d'arte e con le loro regole, in quanto condizione soggettiva di giudicarla, è considerato falsamente come una specie particolare di produzione della natura.

Se ora noi parliamo dei sistemi che spiegano la natura dal punto di vista delle cause finali, dobbiamo notar bene questo: che tutti quanti disputano tra loro dommaticamente, vale a dire sopra principii oggettivi della possibilità delle cose, sia ammettendo cause efficienti intenzionali, sia ammettendo cause efficienti puramente inintenzionali; e non disputano sulla massima soggettiva, che prescrive di giudicare semplicemente della causa di questi prodotti finali; in quest'ultimo caso si potrebbero ben conciliare principii disparati, mentre, nel primo, principii opposti contradittoriamente si distruggono a vicenda e non possono sussistere l'uno accanto all'altro.

I sistemi relativi alla tecnica della natura, vale a dire alla sua forza produttrice secondo la regola dei fini, sono di due specie: sistemi dell'idealismo e sistemi del realismo dei fini della natura. Ai primi è propria la convinzione che ogni finalità della natura è inintenzionale; ai secondi che una parte di questa finalità (quella degli esseri organizzati) è intenzionale; donde si potrebbe anche trarre come ipotesi questa conseguenza, che la tecnica della natura, anche per ciò che concerne tutti gli altri prodotti relativamente all'insieme della natura, è intenzionale, cioè fine.

1) L'idealismo della finalità (intendo qui sempre la finalità oggettiva) è o quello della causalità o quello della fatalità della determinazione della natura nella forma finale dei suoi prodotti. Il primo principio riguarda il rapporto della materia alla causa fisica della sua forma, cioè le leggi del movimento; il secondo riguarda il rapporto della materia alla causa iperfisica della materia

e di tutta la natura. Il sistema della causalità, che si attribuisce ad Epicuro o a Democrito, preso alla lettera, è così evidentemente assurdo, che non ci può nemmeno intrattenere; il sistema della fatalità invece (di cui si fa autore Spinoza, sebbene molto probabilmente sia assai più antico), che riposa su qualche cosa di soprasensibile cui non arriva la nostra veduta, non può essere confutato tanto facilmente, perchè il suo concetto dell'essere primo non può esser compreso. Ma è chiaro questo, che in esso il legame finale nel mondo deve esser considerato come inintenzionale (perchè deriva da un essere primo, ma non dal suo intelletto, e quindi non da una sua intenzione, bensì dalla necessità della sua natura e dall'unità del mondo che ne consegue), e che, per conseguenza, il fatalismo della finalità è nel tempo stesso un idealismo della medesima finalità.

2) Il realismo della finalità della natura è anch'esso fisico o iperfisico. Il primo fonda i fini della natura sull'analogo di una facoltà che agisce con intenzione, la vita della materia (che è nella materia stessa, oppure è prodotto da un principio animatore interno, un'anima del mondo); e si chiama ilozoismo. Il secondo deriva i fini dalla causa dell'universo, in quanto è un essere intelligente (originariamente vivente) e che produce con intenzione; ed è il teismo[1].

[1] Da questo si vede che nella maggior parte delle cose speculative della ragion pura, in quanto ad affermazioni dommatiche, le scuole filosofiche d'ordinario hanno cercato per ogni quistione tutte le soluzioni possibili. Così per spiegare la finalità della natura si è ricorso ora ad una materia inanimata, ora ad un Dio inanimato, ora ad una materia vivente, ora ad un Dio vivente. A noi non resta, se è necessario, altro che abbandonare tutte queste affermazioni oggettive, ed esaminare criticamente il nostro giudizio solo in rapporto con le nostre facoltà conoscitive, per dare al principio di queste, se non un valore dommatico, almeno il valore di una massima sufficiente ad un uso sicuro della ragione.

§ 73. — *Nessuno dei precedenti sistemi mantiene ciò che promette.*

Che vogliono tutti questi sistemi? Vogliono spiegare i nostri giudizii teleologici sulla natura, e lo fanno in modo che alcuni negano la verità di tali giudizii, e quindi li spiegano con un idealismo della natura (rappresentata come arte), ed altri li riconoscono come veri, e promettono di dimostrare la possibilità d'una natura secondo l'idea delle cause finali.

1) I sistemi, che difendono l'idealismo delle cause finali nella natura, ammettono, da una parte, una causalità secondo le leggi del movimento nel principio delle cause finali (per cui le cose esistono conformemente a fini della natura); ma negano in essa l'intenzionalità, vale a dire che essa sia determinata intenzionalmente a questa sua produzione finale, o, in altri termini, negano che la causa sia uno scopo. Tale è la spiegazione di Epicuro, con la quale vien negata del tutto la differenza tra una tecnica della natura e la semplice meccanica, ed è preso come principio esplicativo il cieco caso, non soltanto per l'accordo dei prodotti naturali coi nostri concetti di fine, e quindi per la tecnica, ma anche per la determinazione delle cause di questa produzione secondo le leggi del movimento, e quindi per la loro meccanica; sicchè non spiega nulla, nemmeno l'apparenza che è nel nostro giudizio teleologico, e per conseguenza il suo preteso idealismo non è affatto dimostrato.

Spinoza, d'altra parte, vuol dispensarci da ogni ricerca sul principio della possibilità dei fini della natura, togliendo a questa idea ogni realtà, per farli valere in generale non come prodotti, ma come accidenti inerenti ad un essere primo, e attribuendo a questo essere, come sostrato di quelle cose naturali, non la causalità rispetto ad esse, ma la semplice sostanzialità; e (a cagione della necessità incondizionata di questo essere, come di tutte

le cose naturali in quanto accidenti che gli sono inerenti) egli assicura bensì alle forme della natura l'unità del principio che è richiesta da ogni finalità, ma nel tempo stesso toglie loro la contingenza, senza la quale non si può concepire un'unità di scopo, e quindi esclude ogni intenzionalità, come nega ogni intelligenza alla causa delle cose naturali.

Ma lo spinozismo non fornisce ciò che vorrebbe. Vorrebbe dare un principio esplicativo del legame finale (che non nega) nelle cose della natura, e non fa se non nominare l'unità del soggetto al quale sono inerenti. Ma, anche se gli si concede questo modo di esistere per gli esseri del mondo, quell'unità ontologica non è perciò un'unità di fini, e non fa comprendere affatto questa. Quest'ultima, difatti, è una specie tutta particolare di unità, che non deriva dall'unione delle cose (gli esseri del mondo) in un soggetto (l'essere primo), ma implica assolutamente la relazione ad una causa intelligente, in modo che, se anche si riunissero tutte queste cose in un soggetto semplice, non si avrebbe mai una relazione finale: a meno che non si concepiscano in primo luogo queste cose come effetti interni della sostanza in quanto causa, e poi questa causa stessa come causa mediante la sua intelligenza. Senza queste condizioni formali ogni unità è semplice necessità di natura; e, applicata anche alle cose che ci rappresentiamo l'una fuori dell'altra, è cieca necessità. Se poi si vuol chiamare finalità della natura ciò che la scuola chiama perfezione trascendentale delle cose (relativamente alla loro propria essenza), e per cui ogni cosa ha in sè tutto quello che è necessario per essere tale e non altra, significa giocare puerilmente con le parole prendendole per concetti. Perchè, se tutte le cose debbono essere pensate come fini, e quindi essere una cosa è lo stesso che essere un fine, in fondo non vi è più nulla che meriti di esser rappresentato particolarmente come scopo.

Da ciò si vede bene che Spinoza, riconducendo i nostri concetti della finalità della natura alla coscienza che ab-

biamo noi stessi di appartenere ad un essere che comprende tutto (ma nel tempo stesso semplice), e cercando quella forma soltanto nell'unità di questo, dovette aver la mira di affermare non il realismo, ma semplicemente l'idealismo della finalità della natura; e che però non poteva effettuare questo sistema, giacchè la semplice rappresentazione dell'unità del sostrato non può mai produrre l'idea di una finalità, anche non intenzionale.

2) Quelli che non soltanto affermano il realismo dei fini naturali, ma pensano anche di poterlo spiegare, credono di poter scorgere una specie particolare di causalità, cioè quella di cause efficienti intenzionali, almeno per ciò che riguarda la sua possibilità; altrimenti non potrebbero presumere d'imprenderne la spiegazione. Perchè, difatti, anche l'ipotesi più ardita esige che almeno sia certa la possibilità di ciò che si assume come principio, e che al concetto di questo principio si possa assicurare la sua realtà oggettiva.

Ma la possibilità d'una materia vivente (il cui concetto implica una contradizione, perchè l'assenza di vita, *inertia*, costituisce il carattere essenziale della materia) non si può concepire; quella di una materia animata, e di tutta la natura come un animale, potrebbe essere usata tutt'al più (a vantaggio di una finalità in grande della natura), se l'esperienza ce la rendesse manifesta nell'organizzazione della natura, in piccolo, ma non se ne potrebbe scorgere affatto *a priori* la possibilità. La spiegazione si aggirerà dunque in un circolo, quando si vuol derivare la finalità della natura negli esseri organizzati dalla vita della materia, e questa vita a sua volta non si conosce che negli esseri organizzati, e per conseguenza senza una simile esperienza non è possibile farsi un concetto della loro possibilità. L'ilozoismo non mantiene dunque ciò che promette.

Il teismo finalmente non può meglio stabilire dommaticamente la possibilità dei fini naturali come una chiave per la teleologia; sebbene tra tutti i principii esplicativi

abbia il vantaggio di sottrarre nel miglior modo all'idealismo la finalità della natura, usando di un'intelligenza che attribuisce all'essere primo, e introducendo una causalità intenzionale per la produzione della finalità.

Infatti, dovrebbe essere prima dimostrata a sufficienza pel Giudizio determinante l'impossibilità dell'unità dei fini nella materia mediante il suo semplice meccanismo, per essere autorizzati a porne il principio determinatamente al di là della natura. Ma noi non possiamo dire altro se non che, secondo la natura e i limiti delle nostre facoltà conoscitive (poichè non scorgiamo il primo principio interno di questo meccanismo), non dobbiamo cercare in alcun modo nella materia un principio di determinate relazioni finali; e che non ci resta, invece, nessuna maniera di giudicare dei prodotti naturali in quanto fini della natura, oltre quella che è fornita da un'intelligenza suprema come causa del mondo. Ma questo è un principio soltanto pel Giudizio riflettente, non pel Giudizio determinante, e non può assolutamente autorizzare una affermazione oggettiva.

§ 74. — *La causa dell'impossibilità di trattare dommaticamente il concetto d'una tecnica della natura è l'inesplicabilità d'uno scopo naturale.*

Si tratta dommaticamente un concetto (anche quando sottostà a condizioni empiriche), quando lo consideriamo come contenuto sotto un altro concetto dell'oggetto, il quale costituisce un principio della ragione, e lo determiniamo conformemente a questo. Trattiamo un concetto solo criticamente, quando lo consideriamo semplicemente in relazione con la nostra facoltà di conoscere, e quindi con le condizioni soggettive di concepirlo, senza pretendere di decider nulla sul suo oggetto. Il procedimento dommatico rispetto a un concetto è dunque quello che è conforme

al Giudizio determinante; il procedimento critico è quello che conviene solo al Giudizio riflettente.

Ora il concetto d'una cosa come fine naturale è un concetto che sussume la natura ad una causalità concepibile soltanto dalla ragione, per farci giudicare secondo questo principio di ciò che è dato dell'oggetto nell'esperienza. Ma, per applicare dommaticamente questo concetto al Giudizio determinante, dovremmo esserci assicurati prima della sua realtà oggettiva, perchè altrimenti non vi potremmo sussumere nessuna cosa della natura. Ora il concetto di una cosa come fine della natura è bensì condizionato empiricamente, cioè non è possibile che sotto certe condizioni date nell'esperienza; ma non può essere astratto da esse, ed è possibile, nel giudicare dell'oggetto, solo secondo un principio della ragione. Per conseguenza, in quanto tale, di esso non si può scorgere e stabilire dommaticamente la realtà oggettiva (vale a dire, che un oggetto è possibile conformemente ad esso); e non sappiamo se è un semplice concetto ragionante ed oggettivamente vuoto *(conceptus ratiocinans)*, oppure un concetto della ragione, che fonda una conoscenza ed è confermato dalla ragione *(conceptus ratiocinatus)*. Sicchè esso non può essere trattato dommaticamente pel Giudizio determinante; vale a dire non soltanto non si può decidere se le cose della natura, considerate come fini naturali, esigano o no per la loro produzione una specie particolare di causalità (quella intenzionale); ma non si può nemmeno porre la questione, perchè la realtà oggettiva del concetto d'un fine naturale non sia dimostrabile dalla ragione (cioè questo concetto non è costitutivo pel Giudizio determinante, ma semplicemente regolatore pel Giudizio riflettente).

Che però non sia costitutivo, risulta chiaro da ciò che, in quanto concetto d'un prodotto naturale, esso implica, nella stessa cosa considerata come fine, la necessità della natura e, nel tempo stesso, la contingenza della forma dell'oggetto (relativamente alle semplici leggi della natura); e che, per conseguenza, se qui non v'è contradizione,

esso deve contenere un principio della possibilità della cosa in natura, ed anche un principio della possibilità di questa natura stessa e del suo rapporto a qualcosa che non è natura conoscibile empiricamente (a qualcosa di soprasensibile), e quindi non conoscibile da noi, perchè lo si possa giudicare secondo una specie di causalità diversa dal meccanismo della natura, quando vogliamo decidere della sua possibilità. Poichè dunque il concetto di una cosa in quanto fine della natura è trascendente pel Giudizio determinante, quando si considera l'oggetto mediante la ragione (sebbene esso possa essere immanente pel Giudizio riflettente circa gli oggetti dell'esperienza), e quindi non gli si può attribuire la realtà oggettiva pei giudizii determinanti, si comprende come tutti i sistemi che si possono immaginare per trattare dommaticamente il concetto di fine naturale e della natura in quanto un tutto coerente in virtù di cause finali, oggettivamente non possano decidere niente, nè affermativamente, nè negativamente; perchè, difatti, quando si sussumono delle cose sotto un concetto che è semplicemente problematico, i predicati sintetici di questo concetto (qui, per esempio, la questione se il fine della natura che concepiamo per spiegare la produzione della cosa, sia intenzionale o no) debbono fornire giudizii anche problematici dell'oggetto, affermativi o negativi che siano, giacchè non si sa se si giudica di qualche cosa o di niente. Il concetto d'una causalità mediante fini (di un'arte) ha certamente una realtà oggettiva, proprio come quella di una causalità secondo il meccanismo della natura. Ma il concetto d'una causalità della natura secondo la regola dei fini, e ancor più di un essere che non può esserci dato nell'esperienza, cioè di un essere che è considerato come causa della natura, può essere concepito senza contradizione, ma non determinato dommaticamente; perchè, non potendo esser tratto dall'esperienza, nè essendo necessario alla possibilità dell'esperienza stessa, non v'è modo di assicurare la sua realtà oggettiva. Ma si ammetta anche questo; e al-

lora cose che son date in maniera determinata come prodotti dell'arte divina, come posso metterle tra i prodotti della natura, di cui l'incapacità a produrre tali cose secondo le proprie leggi rende appunto necessario l'invocare una causa distinta da essa?

§ 75. — *Il concetto d'una finalità oggettiva della natura è un principio critico della ragione pel Giudizio riflettente.*

V'è un'assoluta differenza tra il dire che la produzione di certe cose della natura, o anche di tutta la natura, non è possibile se non mediante una causa che si determina ad agire secondo fini, e il dire che, secondo la particolare natura della mia facoltà conoscitiva, io non posso giudicare della possibilità di quelle cose e della loro produzione se non concependo una causa che agisce secondo fini, e quindi un essere che produce analogamente alla causalità di un intelletto. Nel primo caso voglio affermare qualcosa dell'oggetto, e sono tenuto a dimostrare la realtà oggettiva d'un concetto ch'io ammetto; nel secondo, la ragione non fa se non determinare l'uso delle mie facoltà conoscitive, conformemente alla loro natura e alle condizioni essenziali della loro portata e dei loro limiti. Sicchè il primo è un principio oggettivo pel Giudizio determinante, il secondo un principio soggettivo, che serve semplicemente pel Giudizio riflettente, e quindi una massima che gli è assegnata dalla ragione.

Dunque, ci è necessario assolutamente supporre il concetto di uno scopo nella natura, quando vogliamo anche soltanto studiare i suoi prodotti organizzati con un'osservazione continuata, e questo concetto, per conseguenza, è già per l'uso empirico della nostra ragione una massima assolutamente necessaria. È chiaro che, quando abbiamo ammessa una volta e trovata valida questa norma che serve per studiare la natura, dobbiamo almeno cercare di

applicare tale massima del Giudizio anche all'insieme della natura, perchè con essa molte altre leggi della natura si potrebbero trovare, le quali altrimenti ci resterebbero nascoste per la limitazione della nostra facoltà di penetrare nell'intimo del meccanismo naturale. Circa quest'ultimo uso quella massima del Giudizio è certamente utile, ma non è indispensabile, perchè la natura nel suo insieme non c'è data come organizzata (nel senso stretto della parola adoperato avanti). La stessa massima del Giudizio riflettente invece è assolutamente necessaria, relativamente a quei prodotti della natura che debbono esser giudicati come formati così e non altrimenti solo in virtù d'una intenzione, quando della loro interna natura si voglia anche soltanto conseguire una conoscenza sperimentale; poichè è impossibile anche il pensarli come cose organizzate, senza associarvi il pensiero di una produzione intenzionale.

Ora il concetto d'una cosa, di cui ci rappresentiamo l'esistenza o la forma come possibile sotto la condizione d'uno scopo, è congiunto indissolubilmente col concetto della contingenza di questa cosa (relativamente alle leggi della natura). Perciò anche le cose naturali, che troviamo possibili solo come fini, costituiscono la migliore prova della contingenza dell'universo, e sono, così per l'intelligenza comune come pei filosofi, l'unico argomento della dipendenza e dell'origine dell'universo da un essere che è fuori del mondo e intelligente (a causa di quella forma finale), per cui la teleologia non trova la perfetta conclusione delle sue investigazioni che in una teologia.

Ma, infine, che cosa prova la teleologia anche più perfetta? Prova forse che esiste un tale essere intelligente? No; non prova altro che, secondo la natura delle nostre facoltà conoscitive, e quindi nell'unione dell'esperienza coi principii supremi della ragione, noi non possiamo farci assolutamente un concetto della possibilità di questo mondo, senza concepire una causa suprema che agisce con *intenzione*. Oggettivamente quindi non possiamo dimo-

strare la proposizione, che vi è un essere primo intelligente; solo soggettivamente possiamo ammetterla per l'uso del nostro Giudizio nella sua riflessione su quei fini della natura, i quali non possono esser pensati secondo un altro principio che non sia quello di una causalità intenzionale d'una causa suprema.

Se volessimo dimostrare dommaticamente la suddetta proposizione, mediante ragioni teleologiche, ci troveremmo avviluppati in difficoltà da cui non potremmo distrigarci. Perchè allora bisognerebbe mettere a fondamento di quei ragionamenti il principio: che gli esseri organizzati nel mondo non sono possibili altrimenti che mediante una causa che agisce con intenzione. Dovremmo allora inevitabilmente affermare che, poichè noi possiamo considerare queste cose nel loro legame causale e conoscere questo nelle sue leggi soltanto per mezzo dell'idea di fine, siamo anche autorizzati ad ammettere ciò come necessario per ogni essere pensante e conoscente, e quindi come una condizione inerente all'oggetto e non semplicemente al nostro soggetto. Ma è questa un'affermazione alla quale non possiamo riuscire. Perchè, siccome i fini della natura in quanto intenzionali noi propriamente non li osserviamo, ma soltanto nella riflessione sui suoi prodotti vi aggiungiamo col pensiero questo concetto, come una norma del Giudizio, i fini stessi non ci son dati dall'oggetto. *A priori* per noi è perfino impossibile giustificare l'ammissibilità di un tal concetto, per ciò che riguarda la sua realtà oggettiva. E resta così una proposizione che riposa assolutamente sopra condizioni soggettive, vale a dire sulle condizioni del Giudizio che riflette conformemente alle nostre facoltà di conoscere; una proposizione, che, se le si attribuisse un valore oggettivo-dommatico, suonerebbe così: Dio esiste; ma a noi uomini non è permessa se non questa espressione limitata: non possiamo concepire e comprendere la finalità, che deve esser posta essa stessa a fondamento della nostra conoscenza della possibilità interna di molte cose naturali, senza rappre-

sentarcela, e rappresentarci il mondo in generale, come un prodotto d'una causa intelligente (di un Dio).

Ora, se questa proposizione, fondata sopra una massima assolutamente necessaria del nostro Giudizio, soddisfa perfettamente all'uso speculativo e pratico della nostra ragione, da ogni punto di vista umano, io vorrei ben sapere che cosa ci manca se non possiamo dimostrarla valida per esseri superiori, cioè mediante principii puramente oggettivi (che disgraziatamente trascendono le nostre facoltà). Difatti, è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tanto meno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, secondo i principii puramente meccanici della natura; è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto il concepire qualcosa di simile, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun fine: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta. Ma, al contrario, giudicheremmo troppo temerariamente se dicessimo che, anche potendo penetrare fino al principio della natura nella specificazione delle sue leggi generali che conosciamo, non si può trovare in essa un principio nascosto sufficiente a spiegare la possibilità degli esseri organizzati, senza ammettere un disegno nella loro produzione (e quindi col semplice meccanismo): perchè donde ci verrebbe questa conoscenza? Le verosimiglianze non hanno valore, quando si tratta di giudizii della ragion pura. — Sicchè noi oggettivamente non possiamo giudicare affatto, nè affermando nè negando, della questione: se vi sia, come principio di ciò che a ragione chiamiamo scopi naturali, un essere che agisce secondo intenzioni in quanto causa (e quindi autore) del mondo; quello che è certo almeno è questo, che se noi giudichiamo secondo ciò che alla nostra propria natura è permesso di scorgere (secondo le condizioni e i limiti della nostra ragione), non possiamo porre come principio della possibi-

lità di quei fini naturali se non un essere intelligente: solo questo è conforme alla massima del nostro Giudizio riflettente, e per conseguenza ad un principio soggettivo, ma inerente necessariamente al genere umano.

§ 76. — *Nota.*

Questa osservazione, che merita di essere ampiamente svolta nella filosofia trascendentale, qui entra solo episodicamente come schiarimento (non come dimostrazione di ciò che si espone).

La ragione è la facoltà dei principii e la sua ultima esigenza è l'incondizionale; l'intelletto invece è al suo servigio sempre soltanto sotto una condizione che deve esser data. Ma, senza i concetti dell'intelletto, cui deve esser data una realtà oggettiva, la ragione non può punto giudicare oggettivamente (sinteticamente); e, in quanto teoretica, per se stessa non contiene assolutamente alcun principio costitutivo, ma principii soltanto regolatori. Si comprende subito che, quando l'intelletto non può susseguire, la ragione è trascendente, e si manifesta con idee che hanno già un fondamento (in quanto principii regolatori), ma non con concetti validi oggettivamente; mentre l'intelletto che non può procedere di pari passo, ma che sarebbe necessario per la validità degli oggetti, limita la validità di quelle idee della ragione solamente al soggetto, estendendola però in generale a tutti i soggetti della stessa specie; vale a dire, la sottopone alla condizione che, secondo la natura della nostra (umana) facoltà di conoscere, o, in generale, secondo il concetto che ci possiamo fare in generale delle facoltà di un essere ragionevole finito, non altrimenti che così si possa e si debba pensare: senza affermare tuttavia che il principio di tale giudizio stia nell'oggetto. Citeremo qui degli esempii, i quali hanno in verità troppa importanza e presentano anche troppe difficoltà perchè si possano subito imporre

al lettore come proposizioni dimostrate; ma possono fornirgli materia alla riflessione, e servire di schiarimento a quello che qui è propriamente il nostro còmpito.

All'intelletto umano è indispensabilmente necessario distinguere la possibilità e la realtà delle cose. La ragione di ciò è nel soggetto e nella natura della sua facoltà di conoscere. Perchè, difatti, se all'esercizio di questa non fossero necessarii due elementi del tutto eterogenei, l'intelletto pei concetti, e l'intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono a quei concetti, non vi sarebbe quella distinzione (tra il possibile e il reale). Se cioè il nostro intelletto fosse intuitivo, non avrebbe altri oggetti che il reale. I concetti (che concernono semplicemente la possibilità di un oggetto) e le intuizioni sensibili (che ci danno qualche cosa, senza perciò farcela conoscere come oggetto), cesserebbero insieme. Ora tutta la nostra distinzione del semplicemente possibile dal reale riposa su questo, che il primo significa soltanto la posizione della rappresentazione d'una cosa relativamente al nostro concetto e, in generale, alla facoltà di pensare, mentre il secondo significa la posizione della cosa in se stessa, al di fuori di questo concetto. Sicchè la distinzione tra le cose possibili e le reali è tale che vale solo soggettivamente per l'intelletto umano, perchè possiamo sempre concepire qualche cosa, sebbene non esista, o rappresentarci qualcosa come dato, sebbene non ne abbiamo ancora alcun concetto. Così le proposizioni che le cose possono esser possibili senza essere reali, e che, per conseguenza, non si può concludere dalla possibilità alla realtà, valgono giustamente per la ragione umana, senza che sia dimostrato che tale differenza stia nelle cose stesse. Perchè, difatti, che non si possa trarre questa conseguenza, e che quindi quelle proposizioni valgano certamente anche per gli oggetti, in quanto la nostra facoltà di conoscere come sensibilmente condizionata si occupa pure di oggetti dei sensi, ma non valgano per le cose in generale, — risulta chiaro dall'esigenza imprescindibile della ragione, di ammettere qual-

cosa che esista in una maniera assolutamente necessaria (il primo principio), in cui più non si distinguono la possibilità e la realtà, e per l'idea del quale il nostro intelletto non ha assolutamente alcun concetto, cioè non può trovare un modo di rappresentarsi una simile cosa e la sua maniera di esistere. Poichè se lo concepisce (può concepirlo come vuole), è rappresentato come semplicemente possibile. Se ne ha coscienza come di qualche cosa che è data nell'intuizione, allora è reale, ma non concepisce niente della sua possibilità. Perciò il concetto d'un essere assolutamente necessario è bensì un'idea inevitabile della ragione, ma è un concetto irraggiungibile e problematico per l'intelletto umano. Ha però un valore per l'uso delle nostre facoltà conoscitive, considerate nella loro natura particolare; non ne ha alcuno rispetto all'oggetto e per ogni essere capace di conoscere; perchè io non posso supporre, in ogni essere capace di conoscere, il pensiero e l'intuizione, come due condizioni diverse dell'esercizio delle sue facoltà conoscitive, e quindi della possibilità e della realtà delle cose. Un intelletto pel quale non esistesse questa distinzione, direbbe: tutti gli oggetti che io conosco, sono (esistono); e la possibilità di alcuni oggetti che tuttavia non esistono, vale a dire la contingenza di essi, quando esistono, e perciò anche la necessità, da distinguere da quella contingenza, non potrebbero trovarsi nella rappresentazione di un tale essere. Ma tanta difficoltà, che il nostro intelletto trova qui nel trattare i suoi concetti come fa la ragione, sta semplicemente in questo, che per l'intelletto, in quanto intelletto umano, è trascendente (cioè impossibile per le condizioni soggettive della sua conoscenza) ciò di cui la ragione fa un principio, che impiega come appartenente all'oggetto. — Ora qui vale sempre la massima che tutti gli oggetti, di cui la conoscenza supera la facoltà dell'intelletto, noi li concepiamo secondo le condizioni soggettive nostre (cioè della natura umana), inerenti necessariamente all'esercizio delle nostre facoltà: e se i giudizii pronunziati in tal modo

(come non può essere altrimenti circa i concetti trascendentali) non possono essere principii costitutivi, che determinano l'oggetto qual è, restano tuttavia come principii regolatori, immanenti e sicuri nell'esercizio che se ne fa, conformi ai fini dell'uomo.

Allo stesso modo che la ragione nella considerazione teoretica della natura, deve ammettere l'idea di una necessità incondizionata d'una causa originaria, essa presuppone dal punto di vista pratico una propria incondizionata causalità (relativamente alla natura), vale a dire la libertà, pel fatto stesso che ha coscienza dell'imperativo morale. Ora, poichè qui la necessità oggettiva dell'azione, in quanto dovere, è opposta a quella necessità che essa, in quanto avvenimento, dovrebbe avere, se il suo principio fosse nella natura e non nella libertà (cioè nella causalità della ragione); e poichè l'azione moralmente necessaria in modo assoluto è considerata fisicamente come del tutto accidentale (vale a dire, che ciò che *dovrebbe* avvenire necessariamente spesso non avviene); è chiaro che deriva unicamente dalla natura soggettiva della nostra facoltà pratica il fatto, per cui le leggi morali debbono essere rappresentate come ordini (e le azioni conformi ad esse come doveri), e la ragione esprime questa necessità non con un *essere* (accadere) ma con un *dover essere*; il che non potrebbe verificarsi, se la ragione si considerasse senza la sensibilità (come condizione soggettiva della sua applicazione agli oggetti della natura), per conseguenza come causa in un mondo intelligibile e d'accordo sempre con la legge morale, in modo che in questo mondo non vi sarebbe più alcuna differenza tra il dovere e il fare, tra la legge pratica che determina ciò che per noi è possibile, e la legge teoretica che determina ciò che per noi è reale. Ora, sebbene un mondo intelligibile nel quale tutto ciò che è possibile (in quanto buono) sarebbe perciò stesso reale, e la libertà stessa di questo mondo, come sua condizione formale, sia per noi un concetto trascendente, che non è atto a fornire alcun principio costitutivo per determinare

un oggetto e la sua realtà oggettiva; tuttavia, la libertà secondo la costituzione dalla nostra natura (in parte sensibile) e della nostra facoltà, serve — per noi e per tutti gli esseri ragionevoli in relazione col mondo sensibile, in quanto possiamo rappresentarceli secondo la natura della nostra ragione, — come un principio regolatore universale, che non determina oggettivamente la natura della libertà come forma di causalità, ma nondimeno, con non minore validità, e come se quella determinazione vi fosse, prescrive ad ognuno come un ordine la regola delle azioni secondo quell'idea.

Allo stesso modo, per ciò che riguarda il caso di cui ci occupiamo, si può concedere che non troveremmo alcuna differenza tra il meccanismo e la tecnica, cioè il legame dei fini della natura, se il nostro intelletto non fosse fatto in modo che deve andare dal generale al particolare, e il Giudizio per conseguenza non può riconoscere alcuna finalità circa il particolare, e non pronunziare giudizii determinati, senza avere una legge generale cui poter sussumere il particolare stesso. Ma, poichè il particolare, come tale, rispetto al generale contiene qualcosa di contingente, e tuttavia la ragione nel legame delle leggi particolari della natura esige anche l'unità, e quindi una conformità a leggi (che, applicata al contingente, si chiama finalità) giacchè pure è impossibile derivare *a priori*, con la determinazione del concetto dell'oggetto, le leggi particolari dalle generali, relativamente a ciò che le prime contengono di contingente; il concetto della finalità della natura nei suoi prodotti è un concetto necessario al Giudizio umano relativamente alla natura, ma che non riguarda la determinazione degli oggetti stessi, ed è perciò un principio soggettivo della ragione pel Giudizio, e che, in quanto regolatore (non costitutivo), è necessario pel nostro Giudizio umano come se fosse un principio oggettivo.

§ 77. — *Della proprietà dell'intelletto umano per cui il concetto d'un fine della natura è possibile per noi.*

Nella nota precedente abbiamo indicato le proprietà della nostra facoltà di conoscere (anche della facoltà superiore), che noi siamo inclinati a trasportare nelle cose stesse come predicati oggettivi; ma esse concernono idee cui non può essere adeguato alcun oggetto dell'esperienza, e che quindi potrebbero servire soltanto come principii regolatori nelle ricerche empiriche. Del concetto di un fine naturale è come di ciò che concerne la causa della possibilità di un tal predicato, che può stare solo nell'idea: ma l'effetto conforme a quest'idea (il prodotto stesso) è dato in natura, e il concetto d'una causalità della natura, considerata come un essere che agisce secondo fini, sembra fare dell'idea di un fine naturale un principio costitutivo di questo; e in ciò tale idea ha qualcosa per cui si distingue da tutte le altre.

Questa differenza sta in ciò, che essa non è un principio razionale per l'intelletto, ma pel Giudizio, e quindi è unicamente l'applicazione di un intelletto in generale a possibili oggetti d'esperienza; e proprio dove il giudizio non può essere determinante, ma semplicemente riflettente, e dove, perciò, l'oggetto è dato nell'esperienza, ma su di esso, conformemente all'idea, non si può giudicare determinatamente (ben lungi dal giudicare in modo pienamente adeguato), e si può solo riflettere.

Si tratta dunque d'una proprietà del nostro (umano) intelletto, relativa al Giudizio nella sua riflessione sulle cose della natura. Ma, se è così, bisogna che qui vi sia come principio un'idea di un altro intelletto possibile diverso dal nostro (allo stesso modo che nella critica della ragion pura dovemmo concepire un'altra possibile intuizione, quando dovemmo considerare la nostra come una specie particolare d'intuizione, vale a dire come un'intuizione per la quale gli oggetti valgono soltanto come feno-

meni), affinchè si possa dire che, secondo la particolare natura del nostro intelletto, certi prodotti naturali, per ciò che riguarda la loro possibilità, devono esser considerati da noi come prodotti intenzionali e come fini, senza però esigere che vi sia realmente una causa particolare determinata dalla rappresentazione di uno scopo, e quindi senza negare che un altro intelletto, diverso dall'intelletto umano (più elevato), possa trovare il principio della possibilità di tali prodotti anche nel meccanismo della natura, cioè in un legame causale di cui non si cerca assolutamente la causa in un intelletto.

Sicchè qui si tratta del rapporto del nostro intelletto col Giudizio, e cerchiamo nella natura dell'intelletto nostro una certa contingenza, che come sua proprietà lo distingua dagli altri intelletti possibili.

Questa contingenza si trova del tutto naturalmente nel particolare che il Giudizio deve ricondurre al generale dei concetti dell'intelletto; perchè col generale del nostro (umano) intelletto il particolare non è determinato; e son contingenti le tante specie di cose diverse, che però si accordano in un carattere comune, le quali possono presentarsi alla nostra percezione. Il nostro intelletto è una facoltà di concetti, cioè un intelletto discorsivo, nel quale son contingenti la specie e le differenze del particolare che gli è dato nella natura, e che può esser ricondotto ai suoi concetti. Ma, poichè alla conoscenza appartiene anche l'intuizione, e una facoltà d'intuizione perfettamente spontanea sarebbe una facoltà di conoscere distinta e del tutto indipendente dalla sensibilità, cioè un intelletto nel senso più largo della parola, si può anche concepire un intelletto intuitivo (negativamente, cioè come soltanto non discorsivo), che non vada dal generale al particolare e quindi all'individuale (mediante concetti), e pel quale non esista quella contingenza nell'accordo della natura, nei suoi prodotti determinati secondo leggi particolari, con l'intelletto, la quale rende così difficile all'intelletto nostro il ricondurre all'unità

della conoscenza la varietà della natura; un còmpito, che il nostro intelletto può effettuare soltanto mediante l'accordo, assai contingente, dei caratteri della natura con la nostra facoltà dei concetti, e di cui un intelletto intuitivo non ha punto bisogno.

Il nostro intelletto, dunque, ha questo di particolare rispetto al Giudizio, che nella conoscenza che esso fornisce, il particolare non è determinato mediante il generale, e quindi il primo non può esser derivato dal secondo: sebbene però questo particolare, che è nella varietà della natura, debba accordarsi col generale (per via di concetti e di leggi), affinchè vi si possa sussumere; ma tale accordo, in queste circostanze, deve essere del tutto accidentale e senza alcun principio determinato pel Giudizio.

Ora, per poter almeno concepire la possibilità di tale accordo delle cose naturali col Giudizio (che noi ci rappresentiamo come contingente, e quindi possibile soltanto mediante uno scopo a ciò diretto), dobbiamo concepire nel tempo stesso un altro intelletto, rispetto al quale, prima di attribuirgli qualche fine, possiamo rappresentarci come necessario quell'accordo delle leggi col nostro Giudizio, che dall'intelletto nostro è pensabile solo mediante il legame dei fini.

Il nostro intelletto, cioè, ha la proprietà, che nella sua conoscenza, per esempio della causa d'un prodotto, deve andare dal generale analitico (dei concetti) al particolare (dell'intuizione empirica data); per cui, relativamente alla varietà del particolare, non determina niente, ma deve aspettare questa determinazione, che serve al Giudizio, dalla sussunzione dell'intuizione empirica (quando l'oggetto è un prodotto naturale) al concetto. Ma noi possiamo concepire anche un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo, vada dal generale sintetico (dell'intuizione d'un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti; il quale perciò, e con esso la sua rappresentazione del tutto, non contenga la contingenza del legame delle parti per rendere

possibile una forma determinata del tutto, di cui ha bisogno il nostro intelletto, che deve procedere dalle parti, come principii universalmente concepiti, alle diverse forme possibili che vi si possono sussumere come conseguenze. Invece, secondo la costituzione del nostro intelletto, un tutto reale della natura deve essere considerato solo come l'effetto delle forze motrici concorrenti delle parti. Sicchè se vogliamo rappresentarci, non la possibilità del tutto come dipendente dalle parti, come sarebbe conforme al nostro intelletto discorsivo, ma, secondo il modello dell'intelletto intuitivo (originale), la possibilità delle parti (secondo la loro natura e il loro legame) come dipendente dal tutto; ciò non potrà avvenire, appunto per la stessa proprietà del nostro intelletto, in modo che il tutto sia il principio della possibilità del legame delle parti (il che sarebbe assurdo nell'intelletto discorsivo), ma solo in modo che la *rappresentazione* di un tutto contenga il principio della possibilità della sua forma e del relativo legame delle parti. Ma, poichè allora il tutto sarebbe un effetto (un *prodotto*), di cui la *rappresentazione* è considerata come la *causa* della sua possibilità, e poichè si chiama scopo il prodotto d'una causa di cui la ragione determinante è semplicemente la rappresentazione dell'effetto, ne segue che dipende dalla particolare costituzione del nostro intelletto il fatto per cui ci rappresentiamo come possibili certi prodotti della natura secondo un'altra specie di causalità, diversa da quella delle leggi naturali della materia, cioè secondo la causalità dei fini e delle cause finali; e che questo principio non concerne la possibilità stessa di tali cose (anche considerate come fenomeni) secondo questo modo di produzione, ma solo il possibile giudizio del nostro intelletto sulle cose stesse. Da ciò vediamo ancora perchè nella scienza della natura noi non ci contentiamo abbastanza di una spiegazione dei prodotti naturali mediante la causalità secondo fini: è perchè in questa spiegazione non pretendiamo di giudicar la produzione della natura se non conformemente alla

nostra facoltà di giudicarla, vale a dire al Giudizio riflettente, e non di giudicar le cose stesse pel Giudizio determinante. Qui non è neppure necessario dimostrare la possibilità di un tale *intellectus archetypus*, ma basta provare che dalla considerazione del nostro intelletto discorsivo, che ha bisogno d'immagini *(intellectus ectypus)* e dalla contingenza della sua natura, siamo condotti per via di paragone a quell'idea (di un *intellectus archetypus*), e che questa non contiene alcuna contradizione.

Ora, se noi consideriamo, nella sua forma, un tutto materiale, come un prodotto delle parti, delle forze e delle loro proprietà di congiungersi spontaneamente (e di aggregarsi altre materie), ci rappresentiamo un modo meccanico di produzione. Ma questo modo di produzione non dà luogo ad alcun concetto di un tutto come scopo, di un tutto di cui la possibilità interna suppone assolutamente l'idea del tutto stesso, da cui dipendono la natura e l'azione delle parti, in quel modo che dobbiamo rappresentarci un corpo organizzato. Da questo però non segue, come è stato dimostrato, che la produzione meccanica di questo corpo è impossibile; perchè sarebbe come dire che è impossibile (cioè contraditorio) per ogni intelletto rappresentarsi tale unità nell'unione del molteplice, senza considerare la sua idea come sua causa produttrice, vale a dire senza ammettere una produzione intenzionale. Il che avverrebbe realmente se fossimo autorizzati a considerar gli esseri materiali come cose in sè. Perchè allora l'unità, che costituisce il principio della possibilità della formazione della natura, sarebbe unicamente l'unità dello spazio, il quale però non è un principio reale delle produzioni, ma soltanto la loro condizione formale, sebbene abbia qualche affinità col principio reale che cerchiamo, perchè in esso nessuna parte può essere determinata senza riferimento al tutto (di cui perciò la rappresentazione è il principio della possibilità delle parti). Ma, giacchè è almeno possibile considerare il mondo materiale come semplice fenomeno, e concepire come sostrato qual-

che cosa in sè (che non è fenomeno), per la quale però si suppone una corrispondente intuizione intellettuale (che pure non è la nostra); potrebbe sussistere un principio reale soprasensibile, sebbene per noi inconoscibile, della natura di cui noi stessi facciamo parte, e pel quale perciò considereremmo secondo leggi meccaniche ciò che nella natura è necessario come oggetto dei sensi: ma, nel tempo stesso, secondo leggi teleologiche, nella natura in quanto oggetto della ragione, l'accordo e l'unità delle leggi particolari e delle forme ad esse adeguate, che dobbiamo giudicar contingenti (e anche l'insieme della natura come sistema); giudicando così la natura secondo due principii differenti, senza escludere la spiegazione meccanica in virtù della spiegazione teleologica, come se fossero contraddittorie.

Da ciò si può anche vedere ciò che si poteva presumere facilmente, ma difficilmente poteva essere affermato e dimostrato con certezza, che cioè il principio d'una derivazione meccanica dei prodotti finali della natura può sussistere accanto al principio teleologico, ma che questo non si potrebbe rendere inutile: vale a dire, che in una cosa, che dobbiamo giudicar come un fine naturale (un essere organizzato), possiamo cercare tutte le leggi conosciute e ancora da scoprire della produzione meccanica, ed anche sperare di riuscire per questa via, ma non possiamo mai dispensarci, per spiegare la possibilità di un tale prodotto, dall'invocare un principio di produzione interamente diverso, cioè quello della causalità secondo fini; e assolutamente non v'è nessuna ragione umana (ed anche nessuna ragione finita molto superiore alla nostra per grado, ma simile per la qualità), che possa sperare di comprendere semplicemente secondo cause meccaniche la produzione sia pure di un filetto d'erba. Perchè, difatti, se pel Giudizio è inevitabile il legame teleologico di cause ed effetti, per spiegare la possibilità di un tale oggetto, od anche per studiarlo soltanto col filo conduttore dell'esperienza; se per gli oggetti esterni, in quanto fenomeni, non

si può trovare un principio relativo a fini, che sia sufficiente, ed invece questo principio, che sta anche nella natura, deve essere cercato soltanto nel sostrato soprasensibile, del quale ci è interdetta ogni possibile penetrazione: ci è assolutamente impossibile spiegare i legami finali mediante principii derivanti dalla natura stessa, e, data la costituzione della facoltà conoscitiva umana, è necessario cercare il principio supremo in un intelletto originario, concepito come causa del mondo.

§ 78. — *Dell'unione del principio del meccanismo universale della materia col principio teleologico nella tecnica della natura.*

È della massima importanza per la ragione non perdere di vista il meccanismo nei prodotti naturali, e non trascurarlo nella spiegazione di questi; perchè senza di esso non si può conseguire alcuna penetrazione nella natura delle cose. Se anche ci si concedesse che un supremo architetto ha creato immediatamente le forme della natura, quali esistono da allora, o ha predeterminate quelle che nel corso della natura si realizzano continuamente secondo lo stesso modello, la nostra conoscenza della natura non se ne avvantaggerebbe menomamente; perchè noi non conosciamo affatto la maniera di agire di quell'essere, e le sue idee che debbono contenere i principii della possibilità delle cose naturali, nè possiamo spiegare con esso la natura dall'alto in basso *(a prior')*. Ma se, partendo dalle forme degli oggetti d'esperienza, e procedendo quindi dal basso in alto *(a poster'ori)*, vogliamo invocare una causa operante secondo fini per spiegare la finalità che crediamo di scorgere nelle forme stesse, daremo una spiegazione del tutto tautologica, ed inganneremo la ragione con parole, per non confessare che, quando con questa specie di spiegazione ci smarriamo nel trascendente, dove

la conoscenza della natura non ci può seguire, la ragione è indotta a fantasticare poeticamente, vale a dire è indotta a ciò che è suo massimo dovere di evitare.

D'altra parte, è una massima egualmente necessaria della ragione di non trascurare il principio dei fini nei prodotti della natura; poichè, se esso non ci fa meglio comprendere il modo di essere di questi prodotti, è però un principio euristico per ricercare le leggi particolari della natura; posto anche che non si voglia farne uso per spiegare in tal modo la natura stessa, continuando sempre ad adoperare l'espressione fini della natura, sebbene questa mostri apertamente un'unità di fini intenzionali, vale a dire non cercando al di là della natura il principio della possibilità di essi. Ma, poichè, infine, bisogna arrivare alla questione di questa possibilità, a spiegarla è necessario concepire una specie particolare di causalità che non si trova nella natura, proprio come la meccanica delle cause naturali ha la sua, perchè la recettività che mostra la materia per parecchie altre forme oltre quelle di cui è capace secondo il meccanismo, suppone la spontaneità di una causa (che quindi non può esser materia), senza la quale di quelle forme non può esser data alcuna ragione. La ragione, è vero, prima di dar questo passo deve procedere cautamente, e non deve cercare di spiegare teleologicamente ogni tecnica della natura, cioè quella sua facoltà produttiva di figure che mostrano finalità alla semplice apprensione (come i corpi regolari); deve riguardarla sempre, finchè può, come possibile solo meccanicamente; ma, al di là di questo, volere escludere interamente il principio teleologico, e pretender di seguire sempre il semplice meccanismo dove la finalità, alla ricerca che fa la ragione della possibilità delle forme naturali, mostra incontestabilmente di riferirsi con le sue cause ad un'altra specie di causalità, significherebbe abbandonare la ragione a divagazioni sopra le impenetrabili potenze della natura, fantastiche e chimeriche non meno di quelle cui potrebbe esser trascinata da un'esplicazione

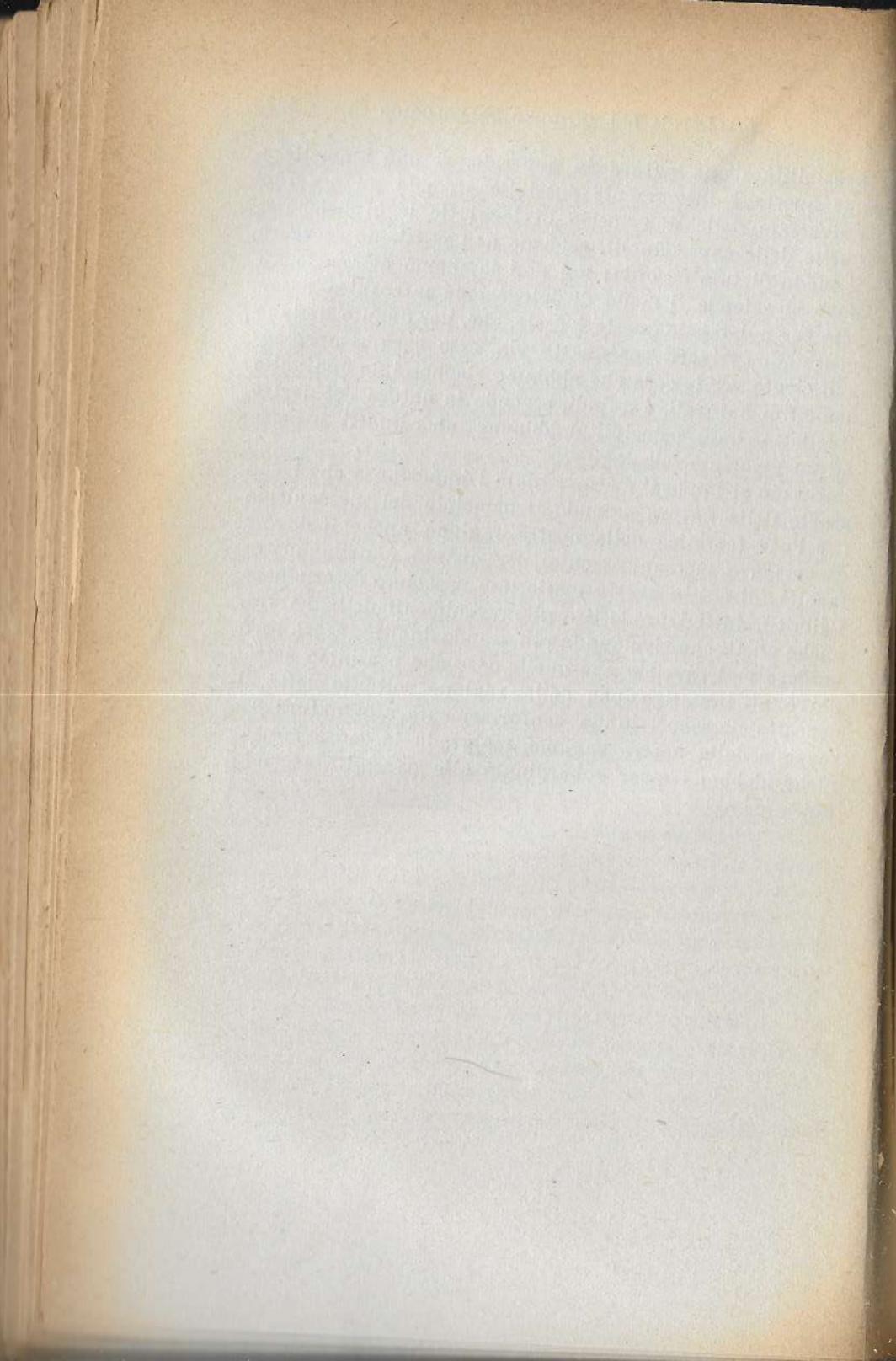
puramente teleologica, che non facesse alcun conto del meccanismo naturale.

In una stessa cosa della natura non si possono congiungere entrambi i principii, in modo che si possa spiegare l'uno con l'altro (o dedurre l'uno dall'altro); vale a dire, non si possono unire come principii dommatici e costitutivi della conoscenza della natura pel Giudizio determinante. Se per esempio ammetto che un verme si debba considerare come un prodotto del semplice meccanismo della materia (una formazione nuova che si produce da sè quando gli elementi della materia son messi in libertà dalla putrefazione), non potrò derivare lo stesso prodotto dalla stessa materia di una causalità che opera secondo fini. Reciprocamente, se considero lo stesso prodotto come un fine naturale, non potrò contare su di una spiegazione meccanica, e ammetterla come principio costitutivo del giudizio sulla possibilità del prodotto, unendo così i due principii. Giacchè una spiegazione esclude l'altra; ammesso pure che oggettivamente i due principii della possibilità di tale prodotto riposino sopra un principio unico, al quale noi non pensiamo. Il principio, che deve rendere possibile l'unione di entrambi, nel giudizio della natura secondo i principii stessi, deve esser messo in qualcosa che è fuori di loro (e per conseguenza anche fuori della possibile rappresentazione empirica della natura), ma che contenga il fondamento di entrambi, vale a dire nel soprasensibile, e i due modi di spiegazione debbono esservi riferiti. Ora, poichè del soprasensibile non possiamo avere altro concetto che quello, indeterminato, d'un principio che rende possibile il giudizio della natura secondo leggi empiriche, e non può essere determinato ulteriormente con alcun predicato, l'unione dei due principii non può riposare sopra un principio dell'esplicazione della possibilità d'un prodotto secondo leggi date, per mezzo del Giudizio determinante, ma soltanto su di un principio dell'esposizione della possibilità stessa mediante il Giudizio riflettente. — Infatti, spiegare significa derivare da un

principio, che perciò deve potersi conoscere e mostrare chiaramente. Ora il principio del meccanismo della natura e quello della sua causalità tecnica debbono, è vero, in uno stesso prodotto naturale riunirsi in un unico principio superiore, e derivare entrambi da esso, perchè altrimenti nella considerazione della natura non potrebbero sussistere l'uno accanto all'altro. Ma, se questo principio, che è oggettivamente comune ad entrambi, e che quindi giustifica la conciliazione delle massime che ne derivano per l'investigazione della natura; se questo principio è tale che può essere indicato, ma non mai può esser conosciuto determinatamente e mostrato con chiarezza per esser usato nei casi che si presentano, da esso non si può trarre alcuna spiegazione, vale a dire nessuna chiara e determinata derivazione della possibilità d'un prodotto naturale, che è possibile secondo quei due principii eterogenei. Ora il principio comune della derivazione meccanica da una parte, e della derivazione teleologica dall'altra, è il soprasensibile, che dobbiamo sottoporre alla natura in quanto fenomeno. Ma di questo, dal punto di vista teoretico, non possiamo farci il minimo concetto affermativamente determinato. Non si può quindi spiegare col soprasensibile come principio, come la natura (nelle sue leggi particolari) costituisca per noi un sistema che si può riconoscere come possibile tanto secondo il principio della produzione delle cause fisiche che secondo quello delle cause finali; ma soltanto quando si presentano oggetti della natura, di cui, senza appoggiarci su principii teleologici, non possiamo concepire la possibilità secondo il principio del meccanismo (che avanza sempre il suo dritto su una cosa della natura), ammettiamo che si possano studiare risolutamente le leggi naturali secondo i due principii (dopo che l'intelletto ha riconosciuto la possibilità del loro prodotto mediante l'uno o l'altro principio), senza lasciarsi arrestare dall'apparente contradizione tra i principii del giudizio; perchè è certa almeno la possibilità che entrambi si possano unire anche oggettivamente

in un sol principio (giacchè si applicano a fenomeni, che suppongono un principio soprasensibile).

Sebbene, dunque, il meccanismo e la tecnica teleologica (intenzionale) della natura, relativamente ad un medesimo prodotto e alla sua possibilità, possano stare sotto un principio superiore comune della natura considerata nelle sue leggi particolari, tuttavia, poichè questo principio è trascendente, data la limitazione del nostro intelletto, non possiamo riunire i due principii nella spiegazione dello stesso prodotto naturale, anche quando la possibilità interna di questo non è comprensibile se non mediante una causalità secondo fini (come avviene per la materia organizzata). Sicchè resta sempre la massima enunciata dalla teleologia, che cioè, secondo la costituzione dell' intelletto umano, per la possibilità degli esseri organizzati nella natura non si può ammettere se non una causa operante intenzionalmente, e che il semplice meccanismo naturale non può esser sufficiente a spiegare tali prodotti; senza pretendere peraltro di decidere, con questa massima, della possibilità stessa di queste cose.

Ma, poichè questa è una massima solo del Giudizio riflettente, non del Giudizio determinante, ed ha quindi un valore soggettivo per noi, non un valore oggettivo per la possibilità stessa di questa specie di cose (in cui i due modi di produzione potrebbero ben accordarsi in un unico principio); e poichè, inoltre, se a questo modo di produzione, che si concepisce come teleologico, non si potesse aggiungere il concetto d'un meccanismo della natura, che vi si deve anche trovare, una simile produzione non potrebbe essere giudicata come appartenente alla natura: la massima precedente implica la necessità di un'unione dei due principii nel giudizio delle cose in quanto fini della natura, non però allo scopo di sostituire interamente, o in alcune parti, l'uno all'altro. Perchè al posto di ciò che (almeno da noi) è concepito come possibile soltanto secondo un fine, non si può mettere alcun meccanismo; e al posto di ciò che secondo il meccanismo è ritenuto necessario, una

contingenza che avrebbe bisogno d'esser determinata da uno scopo: si può solo subordinare l'uno (il meccanismo) all'altro (la tecnica intenzionale), il che può ben avvenire secondo il principio trascendentale della finalità della natura.

Difatti, dove si concepiscono dei fini come principii della possibilità di certe cose, si debbono anche ammettere dei mezzi la cui legge d'azione per sè non abbisogni di nulla che presupponga uno scopo, e che quindi possa esser meccanica, pur essendo una causa subordinata ad effetti intenzionali. È perciò che anche nei prodotti organici della natura, specialmente quando, per la loro infinita quantità, ammettiamo l'elemento intenzionale nel legame delle cause naturali operanti secondo leggi particolari, e ne facciamo (almeno come ipotesi permessa) il principio generale del Giudizio che riflette sull'insieme della natura (il mondo), si può pensare un grande ed anche universale legame delle leggi meccaniche con le teleologiche nelle produzioni naturali, senza confondere i principii del giudizio e metterе l'uno al posto dell'altro; perchè, in un giudizio teleologico, anche quando la forma che prende la materia è giudicata possibile soltanto secondo un fine, questa materia, considerata nella sua natura e conformemente alle leggi meccaniche, può esser subordinata come mezzo rispetto al fine proposto: sebbene, poichè il principio di questa unione sta in qualche cosa che non è nè l'uno nè l'altro (nè il meccanismo, nè il legame finale), ma nel sostrato soprasensibile della natura di cui non possiamo conoscere niente, la nostra (umana) ragione non possa fondere i due modi di rappresentarsi la possibilità di tali oggetti, e non possiamo giudicarli fondati in un intelletto superiore se non mediante il legame delle cause finali, in modo perciò che non vien tolto nulla all'esplicazione teleologica.

Ora, poichè è interamente indeterminato, e per sempre indeterminabile dalla nostra ragione, fin dove il meccanismo della natura operi come mezzo in ogni fine naturale, e poichè, per l'enunciato principio intelligibile della

possibilità d'una natura in generale, si può ammettere che questa è interamente possibile secondo un accordo universale delle due specie di leggi (le leggi fisiche e quelle delle cause finali), sebbene non possiamo scorgere il modo di tale accordo; noi non sappiamo nemmeno fin dove si estende il modo di spiegazione meccanica possibile per noi, e solo questo è certo, che, per quanto lontano possiamo arrivare per questa via, essa sarà sempre insufficiente per le cose che abbiamo riconosciute una volta come fini naturali, e quindi, secondo la natura del nostro intelletto, quei principii dobbiamo subordinarli insieme ad un principio teleologico.

Su ciò si fonda il dritto, e, data l'importanza che ha lo studio della natura secondo il principio del meccanismo per l'uso teoretico della nostra ragione, anche il dovere di spiegare meccanicamente, per quanto è nella nostra facoltà (di cui in questo punto non possiamo determinare i limiti), tutti i prodotti e gli avvenimenti della natura, anche quelli che rivelano la più grande finalità; senza però perdere mai di vista che quelle cose che possiamo sottoporre all'investigazione della ragione soltanto sotto il concetto di scopo, infine, conformemente alla natura essenziale della nostra ragione, malgrado le cause meccaniche, debbono esser subordinate alla causalità secondo fini.

APPENDICE

METODOLOGIA DEL GIUDIZIO TELEOLOGICO

§ 79. — *Se la teleologia debba esser trattata come appartenente alla scienza della natura.*

Ogni scienza deve avere il suo posto determinato nell'enciclopedia di tutte le scienze. Se si tratta di una scienza filosofica, deve avere il suo posto nella parte teoretica o nella parte pratica della filosofia, e, nel primo caso, dev'essere assegnata o alla scienza della natura, in quanto questa studia ciò che può essere oggetto d'esperienza (per conseguenza o alla fisica o alla psicologia, o alla cosmologia generale), oppure alla teologia (in quanto scienza della causa prima del mondo, considerato come insieme di tutti gli oggetti d'esperienza).

Ora si domanda: qual posto spetta alla teleologia? Appartiene essa alla scienza della natura (propriamente detta) o alla teologia? Non può appartenere se non all'una o all'altra; nessuna scienza appartiene al passaggio dall'una all'altra, perchè questo passaggio indica solo l'articolazione o l'organizzazione del sistema, e non un posto nel sistema stesso.

È evidente che non può formare parte della teologia, sebbene in questa di essa si possa fare un uso importantissimo. Giacchè essa ha per oggetto le produzioni della natura e la causa di tali produzioni; e, sebbene tenda ad un principio che è fuori e al disopra della natura (a un creatore divino), non fa questo pel Giudizio determinante,

ma semplicemente pel Giudizio che riflette sulla considerazione della natura (per dirigere il giudizio delle cose del mondo con questa idea come principio regolatore, conformemente all' intelletto umano).

Non pare che possa appartenere meglio alla scienza della natura, la quale abbisogna di principii determinanti e non puramente riflettenti per dare ragioni oggettive degli effetti della natura. In realtà, la teoria della natura, o la spiegazione meccanica dei suoi fenomeni mediante le loro cause efficienti, non guadagna nulla, quando questi si considerano secondo la relazione dei fini. L'esposizione dei fini della natura nei suoi prodotti, in quanto costituiscono un sistema secondo concetti teleologici, non appartiene propriamente se non alla descrizione della natura composta con una norma speciale; in che la ragione compie un ufficio nobile, istruttivo e praticamente utile sotto molti rispetti, ma non ci dà alcuna spiegazione sull'origine e la possibilità interna di queste forme, che è poi il còmpito proprio della scienza teoretica della natura.

La teleologia, come scienza, non appartiene dunque ad alcuna dottrina, ma solo alla critica, e alla critica di una particolare facoltà di conoscere, cioè alla critica del Giudizio. Ma, in quanto contiene principii *a priori*, può e deve fornire il metodo con cui si deve giudicare della natura secondo il principio delle cause finali: e così la sua metodologia ha almeno un' influenza negativa sulla condotta della scienza teoretica della natura, ed anche sul rapporto che questa può avere nella metafisica con la teologia, come propedeutica di quest'ultima.

§ 80. — *Della subordinazione necessaria del principio del meccanismo al principio teleologico nell'esplicazione d'una cosa come fine della natura.*

Il dritto di mirare ad una spiegazione puramente meccanica in tutti i prodotti naturali è in se stesso illimi-

tato; ma la facoltà di contentarcene è non solo molto limitata per la natura del nostro intelletto, quando esso deve applicarsi alle cose in quanto fini naturali, ma anche chiaramente limitata per questo, che, secondo un principio del Giudizio, il primo procedimento per sè solo non può fornire affatto l'esplicazione di tali cose, e perciò dobbiamo sempre subordinare ad un principio teleologico il giudizio di queste produzioni.

È perciò ragionevole, ed anche meritorio, seguire il meccanismo per spiegare i prodotti naturali, finchè si può fare con verosimiglianza, e non abbandonare questa ricerca perchè sia in se stesso impossibile incontrare per questa via la finalità della natura, ma soltanto perchè è impossibile per noi in quanto uomini: giacchè a ciò sarebbe necessaria un'intuizione diversa dall'intuizione sensibile ed una conoscenza determinata del sostrato intelligibile della natura, pel quale si potrebbe dare un principio al meccanismo dei fenomeni secondo le loro leggi particolari, ciò che supera affatto ogni nostra facoltà.

Affinchè dunque l'osservatore della natura non lavori in pura perdita, bisogna che egli prenda sempre per principio, nel giudizio delle cose di cui il concetto è indubbiamente fondato su fini della natura (gli esseri organizzati), un'organizzazione originaria, che serva al meccanismo stesso per la produzione di altre forme organizzate, o per sviluppare quelle già prodotte (che derivano però sempre da quello scopo e gli sono conformi).

È bello percorrere, con l'anatomia comparata, la grande creazione degli esseri organizzati per vedere se non si trovi una specie di sistema secondo un principio generatore, in modo da non esser obbligati ad attenerci al semplice principio del giudizio (che non chiarisce punto la produzione di questi esseri) e a rinunziare scoraggiati ad ogni pretesa di penetrare la natura in questo campo. L'accordo di tante specie animali in un certo schema comune, che sembra aver presieduto non soltanto alla struttura del loro scheletro, ma anche alla disposizione delle

altre parti, e in cui una meravigliosa semplicità di disegno, col raccorciamento di una parte e l'allungamento di un'altra, con l'inviluppare questa e sviluppare quella, ha potuto produrre una varietà così grande di specie, lascia cader nell'anima un raggio di speranza, debole d'altra parte, di poter conseguire qualche cosa col semplice meccanismo della natura, senza del quale una scienza della natura non è possibile. Questa analogia delle forme, che con tutta la loro diversità sembrano esser state prodotte conformemente ad un tipo comune, fortifica l'ipotesi di una loro reale parentela nella derivazione da una madre comune, col mostrarci l'avvicinamento graduale di una specie ad un'altra, da quella in cui il principio dei fini sembra attuato al massimo grado cioè l'uomo, fino al polipo, e da questo ai muschi e alle alghe, e finalmente al più basso grado che possiamo conoscere della natura, la materia bruta, da cui, e dalle sue forze, secondo leggi meccaniche (simili a quelle con cui essa opera nella cristallizzazione), sembra derivare tutta la tecnica della natura, la quale è così incomprensibile per noi negli esseri organizzati, che ci crediamo obbligati a concepirne un altro principio.

Qui l'archeologo della natura è libero di derivare, mediante il meccanismo che gli è noto o che ha più ragione di supporre, dalle tracce che hanno lasciato i più antichi cataclismi naturali, tutta quella famiglia di creature (perchè così bisogna rappresentarsela, se deve avere un fondamento questa generale parentela). Dal grembo della terra, la quale uscì anch'essa dal suo stato caotico (quasi come un grande animale), egli può far nascere in principio delle creature di cui la forma ha un grado minimo di finalità, e da queste altre che si conformano in modo più appropriato al loro luogo di nascita e ai loro rapporti reciproci: finchè questa matrice stessa, irrigidita, ossificata, non limita i suoi parti a specie definite che non dovranno più degenerare, e lascia così quella varietà che ha prodotto, come se fosse giunta al termine

dell'operazione di quella feconda forza formatrice. — Ma, infine, egli dovrà attribuire a questa madre universale un'organizzazione che abbia per iscopo tutte queste creature; altrimenti, non si potrebbe concepire la possibilità della forma finale nei prodotti del regno animale e vegetale [1]. Ed allora egli non avrebbe fatto altro che differirne la spiegazione, e non potrebbe lusingarsi di aver resa indipendente la produzione dei due regni dalla condizione delle cause finali.

I cambiamenti stessi, che subiscono accidentalmente certi individui delle specie organizzate, dei quali il carattere così modificato diventa ereditario ed è adottato dalla potenza generatrice, non possono esser meglio considerati che come lo sviluppo occasionale di una disposizione esistente originariamente nella specie e destinata alla sua conservazione; perchè l'ammettere che un essere organizzato produca esseri simili in virtù della perenne sua finalità interna, significa ammettere la condizione che nulla in tale sistema di fini appartenga alla potenza generatrice che non sia contenuto in un fine della disposizione originaria non ancora sviluppata. Difatti, quando si prescinde da questo principio, non si può sapere con certezza se parecchie parti, che ora si trovano nella forma di una specie, abbiano un'origine accidentale e senza

---

1 Un' ipotesi di questa specie si può chiamare un'ardita avventura della ragione: e a pochi naturalisti, anche dei più penetranti, non sarà passata pel capo qualche volta. Perchè essa non è propriamente assurda come quella *generatio aequivoca*, con la quale la produzione d'un essere organizzato si spiega con la meccanica della materia bruta inorganica. Sarebbe sempre una *generatio univoca*, nel senso più ampio della parola, in quanto ammette che qualcosa di organico può esser solo prodotto da un'altra cosa organica, sebbene il prodotto sia specificamente diverso; che, per esempio, certi animali acquatici si trasformano a poco a poco in animali palustri, e questi, dopo alcune generazioni, in animali terrestri. *A priori*, nel giudizio della pura ragione, in ciò non v' è niente di contraddittorio. Ma l'esperienza non ne dà alcun esempio; e invece la produzione che noi conosciamo è *generatio homonyma*, non semplicemente *univoca*, in opposizione alla produzione dalla materia inorganica; non solo, ma nell'organizzazione stessa essa dà un prodotto della stessa specie del precedente, e, per quanto si estenda la nostra conoscenza sperimentale della natura, non si trova mai la *generatio heteronyma*.

scopo; e il principio della teleologia, per cui in un essere organizzato nulla di ciò che si conserva nella propagazione deve essere giudicato inutile, diventerebbe così molto incerto nella sua applicazione, e sarebbe valido solo pel ceppo originario (che però non conosciamo più).

Hume, a quelli che per tutti questi fini naturali trovano necessario ammettere un principio teleologico del Giudizio, vale a dire un intelletto architettonico, obietta che con egual diritto si potrebbe domandar loro com'è possibile un intelletto simile; vale a dire, come si possono trovar riunite così opportunamente in un essere le diverse facoltà e proprietà, che costituiscono la possibilità di un intelletto che possiede anche la potenza di eseguire ciò che concepisce. Ma questo rimprovero non vale. Perchè, difatti, tutta la difficoltà della questione circa la prima produzione d'una cosa che contiene in sè dei fini ed è concepibile solo per via di questi, riposa sulla questione di sapere qual'è in questo prodotto l'unità del principio del legame dei molteplici elementi esterni l'uno all'altro; giacchè, se questo principio si pone nell'intelletto d'una causa produttrice in quanto semplice sostanza, la questione, dal punto di vista teleologico, è sufficientemente risoluta; ma, se invece la causa si ricerca soltanto nella matéria, in quanto aggregato di molte sostanze esterne l'una all'altra, viene a mancare interamente l'unità del principio per la forma finale interna delle sue formazioni; e l'autocrazia della materia, nei prodotti che dal nostro intelletto possono esser concepiti solo come fini, è una parola priva di senso.

È perciò che quelli i quali cercano un principio supremo della possibilità delle forme oggettivamente finali della materia, senza concedere ad esso una intelligenza, fanno dell'universo o una sostanza unica che comprende tutto (panteismo), oppure (che è una spiegazione più determinata del sistema precedente) un insieme di molte determinazioni inerenti ad un'unica sostanza semplice (spinozismo), non per altro che per soddisfare a quella condi-

zione di ogni finalità, che è l'unità del principio; con che soddisfano, è vero, ad una condizione del problema, spiegando cioè l'unità nel legame dei fini col concetto puramente ontologico di una sostanza semplice, ma trascurano l'altra condizione, il rapporto di questa sostanza al suo effetto come fine, con cui quel principio ontologico deve avere una determinazione più precisa, e quindi non rispondono a tutta la questione. La quale (per la nostra ragione) resta assolutamente insolubile, se non ci rappresentiamo quel principio delle cose come una sostanza semplice, e l'attributo di questa, su cui si fonda la qualità specifica delle forme della natura, cioè l'unità dei fini, come una sostanza intelligente; e il rapporto di quelle forme a questa sostanza (a causa della contingenza che ci rappresentiamo in tutto ciò che concepiamo come possibile solo in quanto scopo) come il rapporto d'una causalità.

§ 81. — *Dell'associazione del meccanismo col principio teleologico nella spiegazione d'un fine della natura, considerato come prodotto naturale.*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente che il meccanismo della natura non può bastare a farci concepire la possibilità d'un essere organizzato, e che esso (almeno secondo la natura della nostra facoltà conoscitiva) deve essere subordinato originariamente a una causa intenzionale; così il principio puramente teleologico non basta a farci considerare e giudicare questo essere anche come una produzione naturale, se non vi si associa il meccanismo della natura, come lo strumento d'una causa intenzionale, ai cui fini la natura è subordinata nelle sue leggi meccaniche. La nostra ragione non comprende la possibilità di questa unione di due specie interamente diverse di causalità, della causalità della natura nella sua conformità alle sue leggi generali, con un'idea che le limita ad una forma particolare, di cui per se stesse non

contengono il principio; questa possibilità risiede nel sostrato soprasensibile della natura, di cui non possiamo determinare altro affermativamente, se non che esso è la cosa in sè di cui conosciamo soltanto l'apparenza. Ma questo principio, che cioè tutto quello che consideriamo come appartenente a questa natura *(phoenomenon)* e come suo prodotto, deve esser concepito anche come legato alle leggi meccaniche della natura stessa, non perde punto della sua forza; perchè, senza questa specie di causalità, gli esseri organizzati, in quanto fini della natura, non sarebbero produzioni naturali.

Ora, quando si ammette il principio teleologico per la produzione di questi esseri (come non potrebbe essere altrimenti), si può porre a fondamento della causa della loro forma finale interna o l'occasionalismo o il prestabilismo. Nel primo caso, la causa suprema del mondo, conformemente alla sua idea, e all'occasione di ogni accoppiamento della materia, darebbe immediatamente la formazione organica; nel secondo, essa avrebbe posto nei primi prodotti di questa sua saggezza soltanto quella disposizione, per cui un essere organico produce il suo simile, e la specie si conserva sempre, mentre la natura continuamente ripara la perdita degli individui, lavorando nel tempo stesso alla loro distruzione. Quando si ammette l'occasionalismo per la produzione degli esseri organizzati, ogni natura va interamente perduta, e con essa ogni uso della ragione nel giudizio sulla possibilità di tali prodotti; perciò si può supporre che questo sistema non sarà ammesso da alcuno, che dia qualche importanza alla filosofia.

Il prestabilismo, a sua volta, può procedere in due modi. Esso considera cioè ogni essere organico prodotto dal suo simile o come l'eduzione o come la produzione di questo. Il sistema, che considera la generazione come una semplice eduzione, si chiama sistema della preformazione individuale, o anche teoria dell'evoluzione; quello della generazione come produzione è detto si-

stema dell'epigenesi; o anche della preformazione generica, perchè la potenza produttrice degli esseri che generano, e quindi la forma specifica, sarebbe preformata *virtualiter*, secondo le disposizioni finali interne, che appartengono originariamente alla specie stessa. Conformemente a ciò, la teoria opposta della preformazione individuale si potrebbe chiamar meglio teoria dell'involuzione.

I fautori della teoria dell'evoluzione, che sottraggono tutti gli individui alla potenza formatrice della natura per farli uscire immediatamente dalle mani del creatore, non osano spiegare ciò con l'ipotesi dell'occasionalismo, in modo che l'accoppiamento sarebbe una semplice formalità, con la quale la suprema causa intelligente del mondo avrebbe deciso di formare essa stessa immediatamente un feto, lasciandone alla madre soltanto lo sviluppo e la nutrizione. Essi si son dichiarati per la preformazione, come se non fosse proprio lo stesso, quando queste forme si spiegano in modo sopranaturale, farle nascere al principio o nel corso del mondo; mentre la creazione occasionale risparmierebbe una grande quantità di disposizioni sopranaturali, che sarebbero necessarie per salvare dalle forze distruttrici della natura, e conservare intatto, per tutto il tempo fino al suo sviluppo, l'embrione formato al principio del mondo; e parimenti un numero di esseri così preformati, infinitamente più grande di quello degli esseri destinati un giorno a svilupparsi, ed altrettante creazioni insieme, diventerebbero inutili e senza scopo. Ma essi vollero lasciare qualche cosa almeno alla natura, per non cadere nella completa iperfisica, che può far di meno di ogni spiegazione naturale. Si tennero, è vero, sempre attaccati alla loro iperfisica, trovando perfino nei mostri (che tuttavia è impossibile riguardare come fini naturali) una ammirevole finalità, anche non riconoscendovi altro scopo che quello di urtare qualche volta l'anatomico con una finalità in apparenza senza scopo, ed ispirargli un triste stupore. Ma non riuscirono assolutamente a conciliare col sistema della preformazione la produzione dei bastardi,

e dovettero attribuire al seme delle creature mascoline, cui peraltro non avevano accordato se non la proprietà meccanica di fornire il primo alimento all'embrione, una virtù formatrice finale, la quale però, relativamente al prodotto della generazione di due creature della stessa specie, non volevano concedere nè all'una nè all'altra.

E invece, se anche non si riconoscesse al fautore dell'epigenesi il grande vantaggio che ha sui partigiani della teoria precedente, relativamente alla facoltà di servirsi dell'esperienza come prova della sua teoria, la ragione accoglierebbe anticipatamente con maggior favore la sua esplicazione, perchè questa considera la natura, rispetto a quelle cose di cui non possiamo rappresentarci la possibilità originaria se non mediante la causalità dei fini, come produttrice per sè, almeno per ciò che concerne la propagazione, e non come semplicemente capace di sviluppare; e in tal modo, servendosi quanto meno è possibile del sopranaturale, lascia alla natura tutto ciò che segue al primo incominciamento (ma senza determinare nulla di questo, nel quale la fisica deve naufragare, qualunque sia la catena di cause che voglia tentare).

Nessuno più di M. H. Blumenbach[1] si è adoperato per questa teoria dell'epigenesi, sia per dimostrarla, sia per stabilire i veri principii della sua applicazione ed anche moderarne l'abuso. Egli comincia ogni spiegazione fisica delle formazioni di cui ci occupiamo dalla materia organizzata. Perchè giustamente egli riguarda come assurdo che la materia bruta si sia originariamente formata da sè secondo leggi meccaniche, che la vita sia sorta dalla natura inanimata, e che la materia abbia potuto assumere spontaneamente la forma d'una finalità che si conserva da sè; ma nel tempo stesso, subordinatamente al principio per noi impenetrabile di una organizzazione originaria, egli lascia al meccanismo della natura una parte che non si può determinare, ma che non si

[1] BLUMENBACH, distinto fisiologo ed anatomico di Gottinga (1752-1840) [T.].

può neanche disconoscere; onde la potenza della materia in un corpo organizzato (a differenza della forza formatrice puramente meccanica che la materia possiede in generale), vien chiamata da lui una tendenza alla formazione (la quale anche sta sotto l'alta direzione e guida di quella).

§ 82. — *Del sistema teleologico nei rapporti esterni degli esseri organizzati.*

Per finalità esterna intendo quella per cui una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine. Ora, le cose che non hanno una finalità interna, o di cui la possibilità non ne suppone alcuna, per esempio la terra, l'aria, l'acqua, etc. possono avere una grande finalità esterna, vale a dire relativamente ad altri esseri; ma questi ultimi debbono esser sempre esseri organizzati, cioè fini della natura, perchè altrimenti i primi non potrebbero essere giudicati come mezzi. Così l'acqua, l'aria e la terra non possono esser considerate come mezzi relativamente all'ammassamento delle montagne, perchè queste non implicano nulla che esiga un principio della loro possibilità secondo fini, e quindi la loro causa non possiamo mai rappresentarcela sotto il predicato di un mezzo (utile a quei fini).

La finalità esterna è un concetto del tutto diverso da quello della finalità interna, la quale è congiunta con la possibilità di un oggetto, a prescindere dalla considerazione se l'esistenza stessa dell'oggetto è o no un fine. Di un essere organizzato si può domandare perchè esiste, ma non è facile fare la stessa domanda per le cose in cui si riconosce semplicemente l'effetto del meccanismo della natura. Perchè negli esseri organizzati noi ci rappresentiamo già una causalità secondo fini per spiegare la loro possibilità interna, un intelletto creatore, e riferiamo questa potenza attiva alla sua causa determinante, allo scopo.

Non v'è che un'unica finalità esterna che sia connessa con la finalità interna dell'organizzazione, e che stia nel rapporto esterno di mezzo a fine, senza che sia necessario domandare a quale scopo debba esistere un essere così organizzato. È l'organizzazione dei due sessi nel rapporto reciproco per la propagazione della loro specie; perchè qui, proprio come per un individuo, si potrebbe sempre domandare perchè dovrebbe esistere tale coppia. La risposta è che questa costituisce un tutto organizzante, se non un tutto organizzato in un corpo solo.

Ora, quando si domanda perchè una cosa esiste, la risposta è, o che la sua esistenza e la sua produzione non hanno alcun rapporto con una causa che agisce secondo fini, e allora la sua origine si riporta sempre al meccanismo della natura, oppure che vi è un principio intenzionale della sua esistenza (in quanto essere naturale contingente), e questo pensiero difficilmente si può separare dal concetto d'una cosa organizzata; perchè, siccome noi dobbiamo ammettere per la sua possibilità interna una causalità di cause finali ed un'idea che sia il principio di questa, non possiamo concepire l'esistenza di questo prodotto altrimenti che come fine. Difatti, si chiama scopo l'effetto rappresentato, di cui la rappresentazione è nel tempo stesso il principio che determina la causa intelligente ed efficiente a produrlo. In questo caso perciò si può dire, o che lo scopo dell'esistenza di tale essere naturale è in lui stesso, vale a dire che esso non è semplicemente scopo, ma scopo finale, oppure che lo scopo finale sta fuori, in altri esseri naturali, cioè l'oggetto ha un'esistenza conforme al fine non come scopo finale, ma come mezzo necessario.

Ma, se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al principio di essere lo scopo finale della creazione; e si può dimostrare anche *a priori* che ciò che in qualche modo potrebbe essere lo scopo ultimo della natura, con tutte le determinazioni e le proprietà di cui si po-

trebbe corredarlo, non può esser mai, come cosa della natura, uno scopo finale.

Quando si considera il regno vegetale, per l'immensa fecondità con cui si spande quasi su ogni suolo, si potrebbe essere indotti da principio a riguardarlo come un semplice prodotto di quel meccanismo della natura, che questa rivela nelle formazioni del regno minerale. Ma una conoscenza più approfondita dell'inesprimibile saggezza dell'organizzazione di questo regno non ci fa fermare in questo pensiero, e suscita invece la domanda: perchè esistono queste creature? Se si risponde che esistono pel regno animale, che se ne nutre, e perciò ha potuto spandersi sulla terra in specie tanto diverse, risorge la domanda: perchè esistono questi animali che si cibano di piante? La risposta potrebbe essere che esistono pei carnivori, che si possono nutrire soltanto di ciò che è vivo. Infine si presenta la quistione: a che servono questi animali con tutti i regni della natura? Per l'uomo, pei diversi usi che la sua intelligenza gli insegna a fare di tutte quelle creature; e qui sulla terra egli è l'ultimo scopo della creazione, perchè è l'unico essere, tra quelli che qui si trovano, il quale possa farsi un concetto di scopo, e di un aggregato di cose formate secondo un fine possa fare con la sua ragione un sistema di fini.

Si potrebbe anche, col cavalier Linneo, seguire la via in apparenza opposta, e dire che gli animali erbivori esistono per moderare la vegetazione lussuriosa del regno vegetale, da cui parecchie specie sarebbero state soffocate; che i carnivori esistono per porre un freno alla voracità dei primi; e finalmente l'uomo, perchè, perseguitando questi ultimi e scemandoli di numero, stabilisca un certo equilibrio tra le forze produttrici e distruttrici della natura. E così l'uomo, per quanto sotto un certo rispetto sia degno di esser considerato come un fine, non avrebbe, sotto altro rispetto, se non il grado di un mezzo.

Se si assume come principio una finalità oggettiva nella varietà delle specie delle creature terrestri e nel rapporto

esterno di queste specie tra loro, in quanto esseri costruiti secondo fini, è conforme alla ragione concepire anche una certa organizzazione in questo rapporto, ed un sistema di tutti i regni della natura secondo cause finali. Ma l'esperienza qui sembra contradire apertamente alla massima della ragione, specialmente per ciò che concerne lo scopo ultimo della natura, il quale tuttavia è necessario per la possibilità di tale sistema, e noi non possiamo riporlo altrove che nell'uomo: perchè anzi rispetto a quest'ultimo, considerato come una delle molte specie animali, la natura non ha fatto la minima eccezione circa le forze distruttrici e produttrici, per sottoporre tutto al suo meccanismo, senza alcuno scopo.

La prima cosa che dovrebbe essere stabilita espressamente sulla terra, in un ordinamento diretto a formare un insieme finale degli esseri naturali, sarebbe certo il loro domicilio, il suolo e l'elemento su cui e in cui dovrebbero avere il loro sviluppo. Ma una conoscenza più esatta del modo come è costituita questa condizione essenziale di tutti i prodotti organici, non mostra se non cause che agiscono del tutto ciecamente, e piuttosto distruttrici che favorevoli alla produzione, all'ordine e ai fini. La terra e il mare non contengono soltanto i monumenti delle antiche e potenti rivoluzioni, da cui furono colpiti insieme con tutte le creature che vi si trovavano, ma tutta la loro struttura, gli strati della terra e i limiti del mare hanno perfettamente l'apparenza di essere stati prodotti da forze selvagge ed onnipotenti della natura operante nel suo stato caotico. Per quanto ora sembrino ben appropriate la figura, la struttura e la pendenza delle terre a ricevere le acque del cielo, le sorgenti che scorrono tra strati di diverse specie (destinati a diverse produzioni), e il corso dei torrenti, nondimeno un esame più approfondito di tali cose dimostra che esse sono state prodotte semplicemente, in parte da eruzioni vulcaniche, in parte da inondazioni o da sollevazioni dell'oceano; e così si spiegano e la prima formazione di questa figura, e specialmente la sua trasforma-

zione successiva, come, nel tempo stesso, la sparizione delle prime produzioni organiche[1]. Ora, se il domicilio di tutte queste creature, se il suolo della terra e il grembo del mare non ci mostrano se non un meccanismo interamente cieco, come e con qual diritto possiamo domandare e affermare un'altra origine delle creature stesse? Sebbene l'uomo, come (secondo Camper) sembra dimostrarlo l'esame più approfondito dei resti di quelle devastazioni della natura, non sia stato compreso in tali rivoluzioni, tuttavia egli è così dipendente dalle altre creature della terra, che, ammettendo per queste un meccanismo generale della natura, bisognerebbe includervelo: sebbene la sua intelligenza (in gran parte almeno) abbia potuto salvarlo da quelle devastazioni.

Questo argomento pare che non oltrepassi lo scopo proposto, provando cioè non soltanto che l'uomo non possa essere l'ultimo scopo della natura, e che, per la stessa ragione, l'insieme delle cose organizzate naturali non possa essere un sistema di fini; ma anche che quelle produzioni, che prima si consideravano come fini naturali, non possano avere altra origine che il meccanismo della natura.

Ma, nella soluzione data avanti dell'antinomia dei principii del modo meccanico e del modo teleologico di produzione degli esseri organizzati, abbiamo visto che questi principii, relativamente alla natura formatrice secondo le sue leggi particolari (di cui non possiamo penetrare la connessione sistematica), non sono altro che principii del Giudizio riflettente, e che cioè non determinano in sè l'ori-

---

1 Se la denominazione accettata di storia naturale deve restare a designare la descrizione della natura, si può chiamare archeologia della natura, in opposizione con quella dell'arte, ciò che mostra la storia naturale, presa alla lettera, vale a dire una rappresentazione dell'antico stato della terra, fondato sopra congetture, le quali a ragione si possono avanzare, sebbene non si abbia alcuna speranza di certezza. All'archeologia della natura apparterrebbero le pietrificazioni, come a quella dell'arte appartengono le pietre intagliate, etc. Perchè, siccome in realtà si lavora costantemente a costruire questa scienza (sotto il nome di teoria della terra), sebbene il lavoro, com'è giusto, sia lungo, non si darebbe tal nome ad un'investigazione della natura puramente immaginaria, ma si dà ad uno studio cui la natura stessa c'invita e ci esorta.

gine di questi prodotti, ma significano solo che, data la costituzione del nostro intelletto e della nostra ragione, non possiamo concepirla altrimenti che secondo cause finali; il massimo sforzo, e perfino l'ardimento, nei tentativi per spiegarla meccanicamente, ci sono non soltanto permessi, ma inculcati dalla ragione, sebbene sappiamo che non potremo mai riuscirvi per la natura particolare e la limitazione del nostro intelletto (e non perchè il meccanismo della produzione contradica in sè all'origine secondo fini); e, finalmente, l'unione di questi due modi di rappresentarsi la possibilità della natura può stare nel principio soprasensibile della natura (così fuori di noi come in noi), perchè l'esplicazione secondo cause finali non è se non una condizione soggettiva dell'uso della nostra ragione, quando essa non vuol giudicare degli oggetti in quanto semplici fenomeni, ma vuol riferirli, insieme coi loro principii, al sostrato soprasensibile, per spiegare la possibilità di certe leggi della loro unità, che non può rappresentarsi se non mediante fini (e la ragione stessa ne contiene tali, che sono soprasensibili).

§ 83. — *Dello scopo ultimo della natura in quanto sistema teleologico.*

Abbiamo dimostrato precedentemente che, secondo i principii della ragione, vi sono motivi sufficienti, non pel Giudizio determinante, è vero, ma pel Giudizio riflettente, per considerare l'uomo non soltanto come un fine della natura, come tutti gli esseri organizzati, ma come l'ultimo fine di essa sulla terra, in modo che rispetto a lui tutte le altre cose naturali costituiscono un sistema di fini. Ora, se si deve trovare nell'uomo stesso ciò che deve esser elevato a fine mediante il suo legame con la natura, questo fine o sarà tale che possa esser soddisfatto spontaneamente dalla beneficenza della natura, oppure consisterà nell'attitudine e l'abilità rispetto ad ogni specie di fini, con cui

l'uomo possa usar della natura (esternamente ed internamente). Il primo scopo della natura sarebbe la felicità, il secondo la coltura dell'uomo.

Il concetto della felicità non è tale che l'uomo lo tragga dai suoi istinti, e lo derivi così da ciò che in lui è animalità; è la semplice idea di uno stato che egli vuol rendere adeguato agli istinti sotto condizioni puramente empiriche (il che è impossibile). Egli se la forma da sè, e in tante maniere diverse, mediante il suo intelletto impigliato nell'immaginazione e nei sensi, e la cambia così spesso che, se la natura fosse sottomessa interamente al suo arbitrio, per accordarsi con questo concetto oscillante e quindi con lo scopo che ciascuno arbitrariamente si pone, non potrebbe assolutamente accogliere alcuna legge determinata, universale e fissa. Ma, anche se noi volessimo o abbassare questo concetto ai veri bisogni della nostra natura, nei quali la nostra specie si mostra interamente d'accordo con se stessa, oppure elevare la nostra capacità di effettuare tutti gli scopi immaginati, l'uomo non raggiungerebbe mai quello che intende per felicità, e che è in realtà l'ultimo suo fine naturale (non fine della libertà); perchè la sua natura non è tale da fermarsi e contentarsi nel possesso e nel godimento. D'altra parte, la natura è tanto lungi dall'averlo adottato come il suo particolare favorito, e concessogli il benessere a preferenza di tutti gli altri animali, che essa, nei suoi effetti rovinosi, la peste, la fame, l'inondazione, il freddo, l'ostilità degli altri animali grandi e piccoli, e simili, non lo risparmia più di qualunque altro animale: oltre di che le contraddizioni delle sue disposizioni naturali lo gettano in pene immaginarie, mentre altre tribolazioni proprie della sua specie, con lo spirito di dominazione, la barbarie, la guerra, etc., lo riducono in tale miseria, ed egli stesso, per quanto è in lui, si adopera tanto per la rovina della propria specie, che se anche il fine della più benefica natura esterna fosse riposto nella felicità della nostra specie, questa sulla terra non raggiungerebbe un sistema di feli-

cità, perchè la sua natura non ne è capace. L'uomo perciò non è altro, sempre, che un anello nella catena dei fini naturali: è principio bensì relativamente a certi fini che la natura sembra aver disposti in lui, in quanto egli stesso si pone come fine; ma è anche mezzo per la conservazione della finalità nel meccanismo degli altri membri. Come l'unico essere che sulla terra abbia un'intelligenza, e quindi una facoltà di porsi volontariamente degli scopi, egli è, in verità, il ben titolato signore della natura; e, se questa si considera come un sistema di fini, egli ne è, per la sua destinazione, lo scopo ultimo; ma sempre condizionatamente, cioè a condizione che sappia e voglia dare alla natura e a se stesso una finalità sufficiente per se stessa e indipendente dalla natura, e che quindi possa essere uno scopo finale, il quale però non deve esser cercato nella natura.

Ma per trovare dove bisogna riporre questo fine ultimo della natura, relativamente all'uomo almeno, dobbiamo cercare quello che la natura può fare per prepararlo a ciò che egli stesso deve fare per essere uno scopo finale, e separarlo da tutti i fini di cui la possibilità riposa su cose che si possono aspettare soltanto dalla natura. Tale sarebbe la felicità sulla terra, con che s'intende l'insieme di tutti i fini dell'uomo, possibili per mezzo della natura esterna ed interna a lui; è la materia di tutti i suoi fini sulla terra, e che, se egli ne fa l'unico suo scopo, lo rende incapace a dare alla sua esistenza uno scopo finale e ad accordarsi con esso. Sicchè di tutti i suoi fini nella natura non resta se non la condizione formale, soggettiva, vale a dire la facoltà di porsi dei fini in generale, e (indipendentemente, nella determinazione dei suoi fini, dalla natura) di servirsi della natura in modo adeguato alle massime dei suoi liberi scopi in generale: il che la natura può fare relativamente allo scopo che è fuori di essa, e che può esser riguardato perciò come il suo ultimo scopo. La produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi fini arbitrarii in generale (e

quindi nella sua libertà) è la coltura. Sicchè la coltura soltanto può essere lo scopo ultimo che la natura abbia ragione di porre relativamente alla specie umana (non la sua felicità sulla terra, o semplicemente il privilegio di essere il principale istrumento dell'ordine e dell'armonia nella natura esterna irragionevole).

Ma non ogni coltura è sufficiente per questo scopo ultimo della natura. La coltura dell'abilità è senza dubbio la condizione soggettiva principale della capacità di seguire dei fini in generale; ma non è sufficiente a promuovere la volontà[1] nella determinazione e nella scelta dei fini, che tuttavia fa parte essenziale della nostra facoltà di proporci degli scopi. L'ultima condizione di questa capacità, che si potrebbe chiamare coltura dell'educazione (della disciplina), è negativa; e consiste nella liberazione della volontà dal despotismo delle tendenze, per cui, stando attaccati a certe cose della natura, diventiamo incapaci a scegliere da noi, perchè cangiamo in catene gli stimoli che la natura ci ha dato soltanto per avvertirci di non trascurare o di non ledere la destinazione dell'animalità che è in noi, mentre pur siamo liberi abbastanza di ritenerli o rilasciarli, di estenderli o diminuirli, secondo ciò che esigono i fini della ragione.

L'abilità non può essere bene sviluppata nella specie umana che per mezzo dell'ineguaglianza tra gli uomini; perchè il più gran numero di essi cura le necessità della vita quasi meccanicamente, senza aver bisogno d'un'arte particolare, e pel comodo e il divertimento degli altri, i quali lavorano per gli elementi meno necessarii della coltura, la scienza e l'arte, tenendo i primi in uno stato di oppressione, nel quale lavorano duramente e godono poco, mentre però a poco a poco si propaga tra essi parte della coltura della classe superiore. I mali però crescono egualmente da ambo le parti col progresso di questa coltura (che si chiama lusso quando il bisogno del superfluo co-

---

[1] Prima edizione: la libertà [T.].

mincia già a nuocere al necessario), in una per l'oppressione, nell'altra per l'intima insoddisfazione; ma la miseria brillante si trova tuttavia congiunta con lo sviluppo delle disposizioni naturali nella specie umana, e il fine della natura stessa, se non il fine nostro, è raggiunto in questa maniera. La condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere questo suo scopo finale, è quella costituzione nei rapporti degli uomini tra loro, che, in un tutto che si chiama società civile, oppone una potenza legale alle infrazioni reciproche della libertà; perchè solo in tale costituzione si può effettuare il massimo sviluppo delle disposizioni naturali. Ma, se anche gli uomini fossero tanto accorti da trovarla, e saggi abbastanza per sottoporsi alla sua costrizione, sarebbe ancora necessario un tutto cosmopolita, vale a dire un sistema di tutti gli stati, che sono esposti al pericolo di danneggiarsi reciprocamente. In mancanza di questo sistema, e per gli ostacoli che l'ambizione, il desiderio di dominare e la cupidità, specialmente presso quelli che hanno in mano il potere, oppongono anche alla possibilità di un tal disegno, la guerra è inevitabile (in cui o degli stati si dividono e risolvono in stati minori, oppure uno stato se ne aggrega altri più piccoli, tendendo a formare un tutto più grande); la guerra che però, se è un'impresa inconsiderata degli uomini (suscitata dalle loro passioni sfrenate), forse nasconde profondamente qualche disegno della saggezza suprema, almeno per preparare, se non per stabilire, la conciliazione della legalità con la libertà negli stati, e quindi l'unione di questi in un sistema moralmente fondato; e, malgrado le calamità terribili con cui essa opprime il genere umano, e i mali forse maggiori che derivano dalla sua costante preparazione in tempo di pace, è uno stimolo di più a sviluppare fino al più alto grado tutti i talenti che servono alla coltura (tiene sempre lontana la speranza della calma nella felicità pubblica).

Per ciò che concerne la disciplina delle inclinazioni, — alle quali risponde pienamente, riguardo alla nostra desti-

nazione in quanto siamo una specie animale, la disposizione naturale, ma che rendono molto difficile lo sviluppo dell'umanità, — anche in questa seconda esigenza della coltura si mostra una felice tendenza della natura ad uno sviluppo che ci rende atti a scopi più alti di quelli che la natura stessa può fornire. Non si può contrastare al predominio dei mali che, suscitando una quantità di inclinazioni insaziabili, spandono su noi il raffinamento del gusto spinto fino all'idealizzazione, ed anche il lusso nelle scienze, in quanto alimento della vanità: ma non si può neanche disconoscere il fine della natura, diretto a vincere sempre più la rozzezza e la violenza di quelle inclinazioni (al godimento) che più appartengono alla nostra animalità e più si oppongono alla coltura della nostra destinazione più alta, e a far posto allo sviluppo dell'umanità. Le belle arti e le scienze, che col loro piacere comunicabile universalmente, e con l'urbanità e il raffinamento che portano nella società, se non fanno l'uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l'uomo alla signoria assoluta della ragione, mentre i mali di cui ci affligge in parte la natura, in parte l'incomportabile egoismo degli uomini, chiamano a raccolta le forze dell'anima, le elevano, le temprano, perchè non soggiacciano a quelli; e ci fanno sentire così un'attitudine per fini più alti, la quale si trova nascosta in noi [1].

---

1 Quale valore abbia la vita *per noi* è facile vederlo quando si assume come misura *ciò che si gode* (il fine naturale dell'insieme di tutte le nostre inclinazioni, la felicità). Esso è al disotto di niente; perchè chi vorrebbe ricominciar da capo la sua vita sotto le stesse condizioni, o anche secondo un nuovo piano disegnato da lui stesso (conforme però al corso della natura), che non avesse altro scopo che il godimento? Abbiamo mostrato precedentemente quale valore abbia la vita per ciò che essa contiene quando sia condotta conformemente allo scopo che la natura fa di noi, e che consiste in ciò che si *fa* (non in ciò che si gode semplicemente), e in cui non siamo se non mezzi per uno scopo finale indeterminato. Non resta dunque altro che il valore che diamo noi stessi alla nostra vita mediante ciò che facciamo non solo, ma che facciamo così liberamente e indipendentemente dalla natura, che anche l'esistenza della natura non può essere un fine che sotto questa condizione.

§ 84. — *Dello scopo finale dell'esistenza d'un mondo, vale a dire della creazione stessa.*

Scopo finale è quello che non ne suppone alcun altro come condizione della sua possibilità.

Se per spiegare la finalità della natura non si ammette altro principio che il semplice meccanismo, non si può domandare perchè le cose esistono nel mondo; perchè allora, in questo sistema idealistico, non si tratta che della possibilità fisica delle cose (che sarebbe insensato e vano concepire come fini): si potrebbe spiegare questa forma delle cose col caso, o con la cieca necessità, ma in tutti i due modi quella domanda sarebbe vana. Ma, se ammettiamo il legame finale nel mondo come reale, e con esso una specie particolare di causalità, cioè quella d'una causa che agisce intenzionalmente, non possiamo fermarci alla questione di sapere perchè le cose del mondo (gli esseri organizzati) hanno questa o quella forma, sono state messe tra loro in questo o quel rapporto dalla natura; quando si è concepito una volta un intelletto, che deve esser considerato come la causa della possibilità di tali forme, quali si trovano effettivamente nelle cose, si deve anche domandare quale principio oggettivo abbia potuto determinare questa intelligenza produttrice ad un effetto di questa specie, e che è perciò lo scopo finale per cui queste cose esistono.

Ho detto avanti che lo scopo finale non è tale che la natura sia sufficiente ad effettuarlo e a produrlo conformemente alla sua idea, perchè è incondizionale. Perchè difatti non v'è nulla in natura (in quanto essere sensibile) di cui il principio determinante, che si trova nella natura stessa, non sia a sua volta condizionato; e questo vale non soltanto per la natura esterna (materiale), ma anche per la natura interna (pensante), in quanto, s'intende, considero in me soltanto ciò che è natura. Ma una cosa che deve esistere necessariamente, in virtù della sua na-

tura oggettiva, come lo scopo finale d'una causa intelligente, dev'esser tale che, nell'ordine dei fini, non dipenda da nessun'altra condizione che non sia semplicemente la sua idea.

Ora noi non abbiamo nel mondo se non un'unica specie di esseri, di cui la causalità sia teleologica, cioè diretta a scopi, e tali tuttavia che si rappresentino la legge secondo cui debbono determinare i proprii fini, come posta incondizionatamente da loro stessi e indipendentemente dalle condizioni della natura, eppure come in se stessa necessaria. L'essere di questa specie è l'uomo, ma considerato come noumeno; è l'unico essere della natura in cui possiamo riconoscere, come suo carattere proprio, una facoltà soprasensibile (la libertà) ed anche la legge della causalità e l'oggetto di questa che egli si può proporre come fine supremo (il bene supremo nel mondo).

Ora, dell'uomo (e così di ogni essere ragionevole del mondo), in quanto essere morale, non si può domandare ancora perchè *(quem in finem)* esiste. La sua esistenza ha in se stessa lo scopo supremo, al quale, per quanto è in sua facoltà, egli può sottomettere l'intera natura, o almeno cui non può contrastare per nessun influsso della natura. — Ora, se le cose del mondo, in quanto esseri condizionati relativamente alla loro esistenza, abbisognano di una causa suprema che agisca secondo fini, l'uomo sarà lo scopo finale della creazione: perchè senza di esso la catena dei fini subordinati l'uno all'altro non avrebbe un vero principio, e solamente nell'uomo, ma nell'uomo in quanto soggetto della moralità, si può trovare questa legislazione incondizionata relativamente ai fini, che lo rende solo capace di essere uno scopo finale, cui la natura sia teleologicamente subordinata[1].

---

[1] Sarebbe possibile che la felicità degli esseri ragionevoli del mondo fosse un fine della natura, e allora sarebbe anche il suo ultimo scopo. Per lo meno non si può vedere *a priori* perchè la natura non dovrebbe essere indirizzata a questo fine, se questo è possibile mediante il suo meccanismo, almeno

§ 85. — *Della fisico-teologia.*

La fisico-teologia è il tentativo, che fa la ragione, di concludere dai fini della natura (i quali possono esser conosciuti solo empiricamente) alla causa suprema della natura, e alle proprietà di tale causa. Una teologia morale (etico-teologia) sarebbe il tentativo della ragione di concludere dal fine morale (che può esser conosciuto *a priori*) degli esseri naturali ragionevoli, alla causa medesima e alle sue proprietà.

La prima precede naturalmente la seconda. Perchè, quando vogliamo concludere teleologicamente dalle cose del mondo alla causa di esso, debbono prima esserci dati degli scopi della natura, pei quali dopo abbiamo da cercare uno scopo finale, e quindi il principio della causalità di questa causa suprema.

Secondo il principio teleologico, possono e debbono darsi molte investigazioni della natura, senza che si abbia ragione di curarsi del principio della possibilità di quel-

---

per quanto noi lo conosciamo. Ma la moralità, ed una causalità secondo fini ad essa subordinata, è assolutamente impossibile per via di cause naturali; perchè il principio della sua determinazione ad agire è soprasensibile, ed è quindi nell'ordine dei fini l'unico, che sia assolutamente incondizionato relativamente alla natura, e che dia al suo soggetto la qualità di scopo finale della creazione, cui l'intera natura sia subordinata. — La felicità invece, come con la testimonianza dell'esperienza è stato dimostrato nel paragrafo precedente, non è punto un fine della natura relativamente all'uomo, a preferenza delle altre creature: ben lungi dall'essere uno scopo finale della creazione. Gli uomini possono sempre farsi di essa il loro ultimo scopo soggettivo. Ma quando, ricercando lo scopo finale della creazione, io domando perchè han dovuto esistere degli uomini, si tratta di un fine supremo oggettivo, quale l'esigerebbe la ragione suprema per la sua creazione. Se si risponde che esistono perchè vi siano degli esseri cui quella causa suprema possa far del bene, si contradice alla condizione cui la ragione stessa dell'uomo sottomette il suo più intimo desiderio di felicità (cioè l'accordo con la propria legislazione morale interna). Il che dimostra che la felicità non può essere se non uno scopo condizionato, e che quindi l'uomo, solo in quanto essere morale, può essere scopo finale della creazione; ma che, per ciò che riguarda il suo stato, la felicità non è congiunta con la moralità se non come una conseguenza, in proporzione dell'accordo con quel fine, in quanto fine della sua esistenza.

l'agire secondo fini, che troviamo in diversi prodotti naturali. Ma, se anche di ciò si vuole avere un concetto, non abbiamo un punto di vista più esteso di quello che è fornito dalla massima del Giudizio riflettente: che, cioè, se ci fosse dato anche un sol prodotto organico della natura, non potremmo, data la costituzione della nostra facoltà conoscitiva, concepire di esso altro principio che quello di una causa della natura stessa (di tutta la natura, o anche soltanto di questa sua produzione), che ne contenga la causalità in quanto intelligenza; un principio del giudizio col quale veramente non procediamo affatto nella conoscenza delle cose naturali e della loro origine, ma che tuttavia ci apre sulla natura un punto di vista, col quale forse possiamo determinar più addentro il concetto, altrimenti così sterile, d'un essere supremo.

Ora io dico che la fisico-teologia, per quanto sia spinta lontano, non ci può rivelare nulla di uno *scopo finale* della natura; perchè essa non arriva a porre tale questione. Di modo che essa può bensì giustificare il concetto d'una causa intelligente del mondo, in quanto è un concetto soggettivo — valido unicamente per la costituzione della nostra facoltà di conoscere — della possibilità delle cose che possiamo rappresentarci secondo scopi; ma non può ulteriormente determinare il concetto stesso, nè dal punto di vista teoretico nè dal punto di vista pratico; il suo tentativo non raggiunge lo scopo di fondare una teologia, ma essa resta sempre non altro che una teologia fisica: perchè in essa la relazione dei fini è, e dev'essere, sempre considerata come condizionata dalla natura, e quindi non può sorgere la questione dello scopo per cui la natura stessa esiste (di cui il principio deve essere cercato fuori della natura), mentre dall'idea determinata di tale scopo dipende il concetto definitivo di quella causa superiore e intelligente del mondo, e quindi la possibilità di una teologia.

Qual'è l'utilità reciproca delle cose nel mondo; come il molteplice di una cosa è utile alla cosa stessa; come per-

fino si abbia ragione di ammettere che nulla è vano nel mondo, e tutto invece nella natura serve a qualche cosa data la condizione che certe cose (come fini) debbono esistere, — una questione, cioè, in cui la ragione non può offrire al Giudizio nessun altro principio della possibilità dell'oggetto del suo inevitabile giudizio teleologico, oltre quello di subordinare il meccanismo della natura all'architettonica di un creatore intelligente della natura: tutto ciò è fornito eccellentemente e con grande nostra ammirazione dalla considerazione teleologica del mondo. Ma, poichè i dati, e quindi i principii, che servono a determinare quel concetto di una causa intelligente del mondo (come artista supremo), sono empirici, non lasciano concludere alcuna proprietà di là da ciò che scopre l'esperienza negli effetti della causa stessa; e poichè l'esperienza non può mai abbracciare l'intera natura in quanto sistema, essa deve spesso urtare (secondo l'apparenza) contro quel concetto e contro argomenti contradittorii; e, anche se fossimo capaci di guardare empiricamente all'intero sistema, per ciò che concerne la sola natura, non ci potrebbe mai elevare al disopra della natura medesima, fino allo scopo dell'esistenza di questa, e quindi fino al concetto determinato di quell'intelligenza superiore.

Se si diminuisce la questione, di cui si cerca la soluzione in una fisico-teologia, la soluzione stessa appare facile. Se, cioè, si converte il concetto di una divinità in quello di un qualunque essere intelligente che possiamo pensare, di cui può esservene uno o più, che ha molti e grandissimi attributi, ma non proprio tutti quelli che son necessarii in generale a costituire una natura che si accordi col più grande scopo possibile; oppure si crede qualcosa d'indifferente il supplire con aggiunte arbitrarie, in una teoria, alla mancanza di ciò che dev'esser fornito dalle dimostrazioni, e, dove si ha ragione di riconoscere molta perfezione (e che cosa è molto per noi?), ci si crede autorizzati a supporre tutta la perfezione possibile: allora la teleologia fisica ha forti pretese alla gloria

di fondare una teologia. Ma, se ci si domanda di mostrare ciò che ci spinge e, sopratutto, ciò che ci autorizza a fare simili aggiunte, noi cercheremo invano il fondamento della nostra giustificazione nei principii dell'uso teoretico della ragione, il quale chiede in modo assoluto che nel definire un oggetto dell'esperienza non si attribuiscano ad esso più proprietà di quelle che, come dati empirici, si trovano nella sua possibilità. Un esame più approfondito ci mostrerebbe che vi è *a priori* in noi un'idea di un essere supremo, che riposa su di un uso del tutto diverso della ragione (il pratico), il quale ci spinge a completare e ad elevare la manchevole rappresentazione che una teologia fisica dà del primo principio degli scopi della natura, fino al concetto di una divinità; e non immagineremmo erroneamente di aver prodotto tale idea, e con essa una teologia, mediante l'uso teoretico della ragione applicato alla conoscenza fisica del mondo, e ancora meno di averne dimostrato la realtà.

Non si possono biasimare troppo gli antichi nè d'aver concepito tante divinità, e diverse per le loro facoltà, i loro scopi e i loro propositi, nè di averle tutte costrette alla condizione umana, non escluso perfino il loro capo. Perchè, di fatti, quando essi consideravano la disposizione e il processo delle cose nella natura, si trovavano bensì sufficientemente autorizzati ad ammetterne come causa qualcosa di più d'un meccanismo, e a supporre dietro la macchina di questo mondo i disegni di certe cause superiori, che non si potevano concepire se non come sovrumane. Ma, poichè essi trovavano che nel mondo, almeno dal nostro punto di vista, il male è mescolato col bene, l'accordo col disordine, e non potevano permettersi di ammettere, in favore dell'idea arbitraria di un creatore perfettissimo, fini saggi e benefici, occulti, ma tuttavia sussistenti come principii, e di cui non vedevano le prove; il loro giudizio della causa suprema del mondo difficilmente poteva esser diverso, in quanto essi, cioè, procedevano con perfetta conseguenza secondo le massime del-

l'uso puramente teoretico della ragione. Altri, che in quanto fisici pretendevano d'essere teologi, pensarono di trovare la soddisfazione della ragione, cercando per l'assoluta unità del principio delle cose naturali, che essa esige, l'idea di un essere al quale, come sostanza, sarebbero inerenti come determinazioni tutte le cose della natura: questa sostanza non sarebbe la causa del mondo per via dell'intelligenza, ma tutta l'intelligenza degli esseri del mondo starebbe in essa, come soggetto; non sarebbe quindi un essere che produce qualcosa secondo fini, ma in cui tutte le cose debbono, anche senza scopo nè disegno, necessariamente accordarsi tra loro, in virtù dell'unità del soggetto, di cui sono semplici determinazioni. Così introdussero l'idealismo delle cause finali, sostituendo all'unità, così difficile a spiegare, di una quantità di sostanze legate tra loro secondo fini e dipendenti dalla causalità d'una sostanza, l'inerenza in una sostanza; e questo sistema, che in seguito, considerato dal lato degli esseri del mondo inerenti, fu il panteismo, e dal lato dell'unico soggetto per sè stante come prima causa, fu (più tardi) lo spinozismo, annullava, più che non risolvesse la questione del primo principio della finalità della natura, in quanto, togliendo a quest'ultimo concetto tutta la sua realtà, lo riduceva semplicemente ad una falsa interpretazione del concetto ontologico universale di una cosa in generale.

Dall'uso puramente teoretico dei principii della ragione (sul quale soltanto si fonda la fisico-teologia), non si può dunque mai derivare il concetto di una divinità, che basti al nostro giudizio teleologico della natura. Perchè, difatti, o noi consideriamo ogni teleologia come una semplice illusione della facoltà del giudizio, nel giudicare che essa fa del legame causale delle cose, e ci rifugiamo nel principio universale di un semplice meccanismo della natura, la quale, in virtù dell'unità della sostanza, di cui essa non è che il molteplice delle determinazioni, ci dà una semplice apparenza di finalità universale; oppure, se, la-

sciando questo idealismo delle cause finali, vogliamo attenerci al principio fondamentale del realismo di questa specie particolare di causalità, possiamo ammettere, per i fini della natura, molti esseri originarii intelligenti, o anche uno solo: finchè per fondare il concetto di questo essere non possederemo altro che i principii dell'esperienza, derivati dalla finalità reale che è nel mondo, non potremo, da una parte, trovare alcun rimedio contro il disordine che in molti esempii la natura presenta riguardo all'unità degli scopi, e, d'altra parte, non potremo mai derivare da quei principii il concetto di un'unica causa intelligente, così come lo produciamo sull'autorità della semplice esperienza, e che sia sufficientemente determinato per una teologia utile, di qualunque specie essa sia (teoretica o pratica).

La teleologia fisica ci spinge, è vero, a cercare una teologia, ma non può produrne alcuna, per quanto profondamente investighiamo la natura per via dell'esperienza, e per quanto possiamo venire in aiuto del legame finale che vi scopriamo, per mezzo di idee della ragione (le quali nelle questioni fisiche debbono essere teoretiche). A che giova — si domanderà con ragione — porre come principio di tutte queste disposizioni una grande, e per noi incommensurabile intelligenza, e lasciarle ordinare questo mondo secondo fini, se la natura non ci dice, nè può dirci niente dello scopo finale, senza il quale non possiamo riferire tutti questi fini naturali ad un punto comune, e formarci un principio teleologico sufficiente, sia per spiegare tutti questi fini in un sistema, sia per farci dell'intelligenza suprema, in quanto causa di tale natura, un concetto che possa servir di misura al nostro Giudizio che riflette teleologicamente sulla natura stessa? Si avrebbe allora è vero, un'intelligenza artistica per fini isolati; non si avrebbe la sapienza per uno scopo finale, il quale propriamente è quello che deve contenere la ragione determinante di quella intelligenza. Ma, mancando uno scopo finale, che solo la ragion pura può fornire *a priori* (poichè

tutti i fini nel mondo sono condizionati empiricamente, e non possono contener nulla che sia assolutamente buono, ma soltanto ciò che è buono rispetto a questo o a quello scopo contingente), e che solo m'insegnerebbe quali proprietà, quale grado e quale rapporto con la natura debbo concepire nella causa suprema, per giudicar la natura come un sistema teleologico; come e con qual dritto posso estendere a mio piacere e completare fino a farne l'idea di un essere onnisciente ed infinito, il mio limitatissimo concetto di quell'intelligenza originaria, della facoltà e della volontà che ha di realizzare le sue idee, etc., quale posso fondarlo sulla mia piccola conoscenza del mondo? Affinchè ciò fosse teoreticamente possibile, bisognerebbe presupporre in me stesso l'onniscienza, in modo che potessi vedere gli scopi della natura in tutto il loro insieme, e potessi inoltre concepire tutti gli altri possibili disegni rispetto ai quali il disegno attuale dovrebbe essere giudicato con ragione come il migliore. Perchè, senza questa completa conoscenza dell'effetto, non posso arrivare ad un concetto determinato della causa suprema, il quale non si può trovare se non in quello d'una intelligenza infinita sotto tutti i rispetti, cioè nel concetto di una divinità, e non posso dare un fondamento alla teologia.

Sicchè, qualunque sia l'estensione della teleologia fisica, secondo il principio esposto avanti, possiamo bene affermare che, data la costituzione e i principii della nostra facoltà di conoscere, noi non possiamo concepir la natura, in quelle sue disposizioni finali che ci sono note, se non come il prodotto di un'intelligenza cui essa è subordinata. Ma, se questa intelligenza ha avuto anche uno scopo finale nel concepire e produrre l'insieme della natura (uno scopo che non risiederebbe più nella natura del mondo sensibile), non potrà mai rivelarcelo l'investigazione teoretica della natura; qualunque sia la conoscenza che deriva da questa, resta sempre indeciso se quella causa suprema ha prodotto dappertutto secondo uno scopo finale, o se non piuttosto mediante un'intelligenza determi-

nata alla produzione di certe forme dalla sola necessità della sua natura (analogamente a ciò che negli animali chiamiamo arte istintiva), senza che perciò sia necessario attribuirle la sapienza, e, ancor meno, una sapienza suprema e connessa con tutte le altre proprietà necessarie alla perfezione della sua opera.

La fisico-teologia è dunque una teleologia fisica malintesa, utile alla teologia soltanto come preparazione (propedeutica), e non è sufficiente a tale scopo se non con l'aiuto di un principio estraneo, al quale si appoggia, ma non per se stessa, come il suo nome vorrebbe mostrare.

§ 86. — *Dell'etico-teologia.*

Anche la più comune intelligenza, quando riflette sull'esistenza delle cose del mondo, e del mondo stesso, non può evitare questo giudizio: che, cioè, tutte le diverse creature, per quanto sia grande l'arte con cui sono disposte, e per quanto siano molteplici i fini reciproci che mostrano nel loro insieme, ed anche l'unità di tanti loro sistemi, che impropriamente diciamo mondi, esisterebbero invano, se non vi fossero tra le creature stesse degli uomini (degli esseri ragionevoli in generale); vale a dire che, senza uomini, tutta la creazione sarebbe un semplice deserto [1], vano e senza scopo finale. Ma non è in relazione alla facoltà di conoscere (la ragion teoretica) che l'esistenza di tutte le altre cose del mondo riceve il suo valore, come perchè vi sia qualcuno che possa contemplare il mondo. Giacchè, difatti, se questa contemplazione del mondo non gli rappresenta altro che cose senza uno scopo finale, pel solo fatto che esse sono conosciute, non raggiungono alcun valore; e si deve prima supporre in esse uno scopo finale, rispetto a cui la con-

---

1 « un semplice deserto » manca nella 1ª ed. [T.].

templazione stessa del mondo abbia un valore. Non è neppure il sentimento di piacere e della somma di piaceri, relativamente al quale pensiamo uno scopo finale della creazione, vale a dire non è il benessere, il godimento (sia corporale o spirituale), la felicità in una parola, ciò con cui possiamo apprezzare quell'assoluto valore. Perchè dal fatto che l'uomo, esistendo, fa della felicità il suo scopo finale, non risulta alcun concetto del perchè egli esista in generale e del valore che egli abbia, per meritare che gli si renda piacevole la propria esistenza. Bisogna dunque che egli sia già presupposto come scopo finale della creazione, perchè si abbia un fondamento razionale per ritenere che la natura debba accordarsi con la sua felicità, quando la si consideri secondo i principii dei fini come un tutto assoluto. — Sicchè soltanto la facoltà di desiderare, non quella che rende l'uomo dipendente dalla natura (mediante i motivi sensibili), e rispetto a cui il valore della sua esistenza riposa su ciò che egli subisce e gode, ma il valore che solo egli può dare a se stesso, e che consiste in ciò che egli fa, nel modo e nei principii delle sue azioni, non in quanto membro della natura, ma nella *libertà* della sua facoltà di desiderare: una buona volontà, ecco dunque la sola cosa che può dare alla sua esistenza un valore assoluto, e rispetto alla quale l'esistenza del mondo può avere uno *scopo finale*.

Anche il giudizio più comune degli uomini di buon senso per poco che sia richiamato su tale questione e sia lasciato a riflettervi, si accorda perfettamente nel ritenere che l'uomo può essere uno scopo finale della creazione solo in quanto essere morale. A che giova — si dirà — che quest'uomo abbia tanto talento, e sia pure tanto attivo con esso, eserciti perciò un utile influsso sulla comunità, ed abbia un grande valore rispetto ai proprii interessi e all'utile degli altri, se egli non possiede una buona volontà? È un oggetto degno di disprezzo, se lo si considera nel suo interno; e, a meno

che la creazione non sia assolutamente senza uno scopo finale, bisogna che egli, che in quanto uomo appartiene alla creazione, e che in quanto uomo cattivo sta tuttavia in un mondo retto da leggi morali, in conformità di queste perda il suo scopo soggettivo (la felicità), come l'unica condizione sotto cui la sua esistenza può sussistere con lo scopo finale.

Ora quando noi scopriamo nel mondo un ordine di fini, e, come la ragione esige inevitabilmente, subordiniamo i fini condizionali ad uno scopo ultimo incondizionale, cioè ad uno scopo finale, è evidente in primo luogo che non si tratta allora di uno scopo (interno) della natura, in quanto essa esiste, ma dello scopo della sua esistenza con tutte le sue disposizioni, e quindi dell'ultimo scopo della creazione, e, in questo, propriamente della suprema condizione sotto cui può darsi uno scopo finale (vale a dire il motivo che determina un'intelligenza suprema a produrre gli esseri del mondo).

Ora, poichè riconosciamo l'uomo, solo in quanto essere morale, come scopo della creazione, abbiamo in primo luogo una ragione, o almeno la condizione principale per riguardare il mondo come un'unità retta da fini e un sistema di cause finali; ma abbiamo sopratutto, relativamente al rapporto, per noi necessario in virtù della costituzione della nostra ragione, dei fini della natura ad una causa intelligente del mondo, un principio, il quale ci permette di concepire la natura e le proprietà di questa causa prima come il supremo principio nel regno dei fini, e così di determinare il concetto; ciò che non poteva fare la teleologia fisica la quale non poteva produrre se non concetti indeterminati, e, appunto perciò, inutili tanto per l'uso teoretico che pel pratico.

Dato questo concetto così determinato della causalità dell'essere originario, dovremo concepirlo non soltanto come intelligenza e legislativo per la natura, ma anche come il capo legislatore in un regno morale dei fini. Relativamente al supremo bene, possibile sotto il suo im-

pero, cioè riguardo all'esistenza di esseri ragionevoli sotto leggi morali, penseremo questo essere originario come onnisciente, perchè in tal modo non gli sia nascosto l'intimo delle intenzioni (che costituisce il vero valore morale delle azioni degli esseri ragionevoli); lo penseremo come onnipotente, perchè possa adeguare tutta la natura a questo scopo supremo; come assolutamente buono e nel tempo stesso giusto, perchè questi due attributi (che insieme sono la saggezza) costituiscono le condizioni della causalità d'una causa suprema del mondo, in quanto supremo bene sotto il dominio delle leggi morali; e così in essi dobbiamo anche pensare gli altri attributi trascendentali, come l'eternità, l'onnipresenza, etc. (poichè la bontà e la giustizia sono attributi morali)[1], che debbono essere presupposti relativamente a tale scopo finale. In tal modo la teleologia morale colma le lacune della teleologia fisica e viene a fondare una teologia; perchè, se la teleologia fisica non prendesse in prestito qualcosa inavvertitamente dalla teleologia morale, e dovesse procedere con conseguenza, da sola non potrebbe fondare se non una demonologia, la quale è incapace di ogni concetto determinato.

Ma, data la destinazione morale di certi esseri del mondo, il principio del rapporto del mondo a una causa suprema, in quanto divinità, non fonda soltanto una teologia, perchè completa la prova fisico-teleologica e quindi l'assume necessariamente come fondamento; ma è sufficiente a ciò per se stesso; richiama l'attenzione sui fini della natura, e promuove lo studio di quella grande e inconcepibile arte che si nasconde dietro le forme naturali, per trovare nei fini della natura una conferma accessoria delle idee, che son fornite dalla ragion pura pratica. Perchè il concetto di esseri del mondo sottoposti a leggi morali, è un principio *a priori*, secondo il quale l'uomo deve necessariamente giudicare. Che, inoltre, se vi è una causa

[1] Le parole in parentesi mancano nella 1ª ed. [T.].

del mondo la quale agisce con intenzione ed è diretta ad uno scopo, quel rapporto morale deve essere la condizione della possibilità di una creazione, tanto necessariamente quanto quello che si fonda su leggi fisiche (se cioè quella causa intelligente ha anche uno scopo finale), — è riconosciuto anche *a priori* dalla ragione, come un principio che le è necessario per giudicare teleologicamente dell'esistenza delle cose. Ora si tratta soltanto di questo, cioè di sapere se noi abbiamo un principio sufficiente per la ragione (sia speculativa, sia pratica), di attribuire uno scopo finale alla causa suprema che agisce secondo fini. Perchè, difatti, che questo scopo, secondo la costituzione soggettiva della nostra ragione, e secondo anche ciò che possiamo concepire della ragione di altri esseri, non possa essere altro che l'uomo sottoposto a leggi morali, possiamo tenerlo come certo *a priori*; mentre invece è impossibile conoscere *a priori* i fini della natura nell'ordine fisico, e specialmente non si può comprendere in alcun modo come una natura non possa esistere senza di essi.

NOTA

Considerate un uomo nel momento che il suo animo è disposto al sentimento morale. Se, circondato da una bella natura, egli si sente in un godimento calmo e sereno della propria esistenza, sentirà anche in sè un bisogno di esserne riconoscente a qualcuno. Oppure, un'altra volta, egli si trova nella stessa disposizione d'animo, costretto da doveri che non può e non vuole compiere se non mediante un volontario sacrifizio: e sente in sè un bisogno e con ciò di aver eseguito come un ordine e di aver obbedito ad un signore supremo. Oppure egli ha agito senza riflessione contro il suo dovere, di che però non è obbligato a render conto agli uomini; e nondimeno i rigorosi rimproveri interni levano in lui una voce, che pare quella di un giudice al quale egli ne debba render

ragione. In una parola, egli ha bisogno di un' intelligenza morale, perchè lo scopo della sua esistenza abbia un essere, che, conformemente allo scopo medesimo, sia la causa di lui e del mondo. È inutile architettare motivi dietro tali sentimenti; perchè essi sono legati immediatamente con le più pure intenzioni morali, giacchè la riconoscenza, l'obbedienza e l'umiltà (la sottomissione ad un castigo meritato) sono particolari disposizioni dell'animo al dovere, e l'animo, che è inclinato ad estendere la sua disposizione morale, qui non fa altro che rappresentarsi volontariamente un oggetto, che non esiste nel mondo, per compiere il suo dovere anche verso di esso, quando sia possibile. È dunque almeno una cosa possibile, e di cui il principio si trova nel nostro carattere morale, il rappresentarsi un puro bisogno morale dell'esistenza di un essere, pel quale la nostra moralità o acquista maggior forza, o anche (almeno secondo la nostra rappresentazione) maggiore estensione, cioè guadagna un nuovo oggetto per la sua attività; vale a dire, l'ammettere un essere moralmente legislatore, fuori del mondo, senza pensare alla prova teoretica, e ancor meno al nostro interesse personale, in virtù d'un principio puramente morale e libero da ogni influsso estraneo (ma puramente soggettivo), per la semplice raccomandazione di una ragione pratica pura, che è da se sola legislativa. E, sebbene tale disposizione dell'animo si produca raramente e non duri a lungo, sia fuggitiva e senza effetto durevole, e passi senza che ci applichiamo a riflettere sull'oggetto rappresentato in quella specie d'ombra, sforzandoci di ridurlo sotto concetti chiari, è tuttavia innegabile in noi la disposizione morale, come principio soggettivo, a non contentarci della finalità per via di cause naturali, nella contemplazione del mondo, ma di porle a fondamento una causa suprema che domini la natura secondo principii morali. — A questo si aggiunga che dalla legge morale noi ci sentiamo obbligati a tendere ad un supremo fine universale, mentre poi sentiamo che, come tutta la natura, siamo insufficienti a

raggiungerlo; e che, soltanto in quanto tendiamo ad esso, possiamo giudicare di accordarci con lo scopo finale di una causa intelligente del mondo (se tale causa esiste); e in tal modo è dato alla ragion pratica un fondamento puramente morale per ammettere questa causa (perchè ciò può avvenire senza contradizione), sicchè non corriamo più il pericolo di considerare come del tutto vani gli effetti del nostro sforzo [1] e di lasciarlo perciò illanguidirsi.

Da tutto ciò qui non si può concludere se non questo: se da principio, certo, il timore ha potuto produrre gli dei (i demonii), è stata la ragione che prima, mediante i suoi principii morali, ha prodotto il concetto di Dio (anche quando si era molto ignoranti, come d'ordinario, nella teleologia della natura, o molto incerti per la difficoltà di spiegare con un principio sufficientemente stabilito i fenomeni contraditttorii che la natura presenta); e l'intima destinazione morale della nostra esistenza compensa ciò che manca alla conoscenza della natura, prescrivendoci cioè di concepire, per lo scopo finale dell'esistenza di tutte le cose, di cui il principio non può soddisfare la ragione se non in quanto è etico, la causa suprema con gli attributi che la rendono capace di sottomettere tutta la natura a quell'unico scopo (di cui questa non è che lo strumento), vale a dire come una divinità.

§ 87. *Della prova morale dell'esistenza di Dio.*

Vi è una teleologia [2] fisica che fornisce al nostro Giudizio teoretico riflettente una prova sufficiente per ammettere l'esistenza di una causa intelligente del mondo. Ma noi troviamo in noi stessi, e ancor più nel concetto in generale di un essere ragionevole dotato di libertà (della

---

1 Nella 1ª ed.: « del tutto vano il nostro sforzo » [T.].
2 Nella 1ª ed.: « teologia ».

sua causalità), anche una teleologia morale, la quale però, poichè la relazione finale insieme con le sue leggi in noi stessi può essere riconosciuta *a priori*, e quindi come necessaria, non ha bisogno, per stabilire questa finalità interna, di una causa intelligente fuori di noi: proprio come, quando troviamo qualcosa di finale (per ogni possibile applicazione nell'arte) nelle proprietà geometriche delle figure, non abbiamo bisogno di ricorrere ad un'intelligenza suprema, che l'abbia loro assegnato. Ma questa teleologia morale ci riguarda in quanto siamo esseri del mondo, e quindi esseri legati con le altre cose del mondo: e le stesse leggi morali c'impongono di giudicare queste cose o come fini o come oggetti rispetto ai quali noi stessi siamo scopo finale. Ora da questa teleologia morale, che riguarda il rapporto della nostra propria causalità con dei fini ed anche con uno scopo finale, cui noi dobbiamo aver riguardo nel mondo, e parimenti il rapporto reciproco del mondo con quello scopo morale e la possibilità esterna della sua realizzazione (di cui una teleologia fisica non ci può dir nulla); — da questa teleologia nasce necessariamente la questione, se cioè il nostro giudizio razionale ci obblighi ad uscire dal mondo e a cercare, per quel rapporto della natura con la nostra moralità, un principio supremo intelligente, per rappresentarci la natura come finale anche relativamente alla legislazione morale interna e alla possibile esecuzione di questa. Per conseguenza, vi è certamente una teleologia morale; ed è legata con la nomotetica della libertà da una parte, e con quella della natura dall'altra, tanto necessariamente quanto la legislazione civile è legata con la questione di sapere dove si debba cercare il potere esecutivo; e in generale è connessa con tutto ciò in cui la ragione deve fornire il principio della realtà di un certo ordine legale delle cose, possibile solo secondo idee. — Vogliamo mostrare subito il passaggio della ragione, da questa teleologia morale e dal suo rapporto con la teleologia fisica, alla teologia; e dopo faremo alcune con-

siderazioni sulla possibilità e la validità di questa maniera di ragionare.

Quando si considera come contingente l'esistenza di certe cose (o anche soltanto di certe forme delle cose), e quindi possibile soltanto mediante qualcos'altro, in quanto causa, si può cercare il principio supremo di questa causalità, e quindi il principio incondizionale, del condizionale, o nell'ordine fisico o nell'ordine teleologico (secondo il *nexus effectivus* o il *nexus finalis*). Vale a dire, si può domandare, o qual'è la causa produttrice e suprema di queste cose, o qual è il loro fine supremo (assolutamente incondizionale), cioè lo scopo finale che ha determinato quella causa a produrle o a produrre in generale tutto ciò che esiste. Nel qual caso evidentemente questa causa deve essere concepita come capace della rappresentazione dei fini, e quindi come un essere intelligente, o almeno, per noi, come agente secondo le leggi di un tale essere.

Ora, ritornando all'ordine teleologico, è un principio al quale anche la ragione più ordinaria deve immediatamente aderire, che, se vi è in generale uno scopo finale, che la ragione può fornire *a priori*, esso non può essere altro che l'uomo (o qualunque essere ragionevole del mondo), sottoposto alle leggi morali[1]. Perchè, (così

---

[1] Dico di proposito: sottoposto alle leggi morali. Non l'uomo che vive secondo le leggi morali, cioè tale che agisce conformemente ad esse, è lo scopo finale della creazione. Perchè, esprimendoci in tal modo, diremmo più di quello che sappiamo, cioè che stia in potere di un autore del mondo di far sì che l'uomo si conduca sempre conformemente alle leggi morali, il che presuppone un concetto della libertà e della natura (per la quale ultima non si può concepire che un autore esterno), concetto che dovrebbe implicare una cognizione del sostrato soprasensibile della natura e della sua identità con ciò che è reso possibile nel mondo dalla causalità libera; e ciò supera di molto la portata della nostra ragione. Solo dell'uomo sottoposto alle leggi morali possiamo dire, senza oltrepassare i limiti della nostra conoscenza, che la sua esistenza costituisce lo scopo finale del mondo. Ciò si accorda anche perfettamente col giudizio della ragione umana, che riflette moralmente sull'andamento del mondo. Noi crediamo di scorgere, anche nel male, le tracce di una saggia finalità, quando vediamo che lo scellerato non muore prima di aver ricevuto il meritato castigo dei suoi misfatti. Secondo i nostri concetti della libera causa-

giudica ognuno), se il mondo si componesse di esseri inanimati, o anche in parte di esseri animati, ma privi di ragione, la sua esistenza non avrebbe alcun valore, perchè in esso non esisterebbe alcun essere che avesse il minimo concetto d'un valore. Se invece vi fossero anche esseri ragionevoli, ma la ragione ponesse il valore dell'esistenza delle cose soltanto nella relazione della natura ad essi (al loro benessere); degli esseri, che non sapessero crearsi da sè originalmente un valore (con la libertà); vi sarebbero, è vero, dei fini (relativi) nel mondo, ma non vi sarebbe uno scopo finale (assoluto); giacchè l'esistenza di tali esseri ragionevoli sarebbe sempre senza scopo.

Ma è nella natura propria delle leggi morali il prescrivere alla ragione qualcosa come scopo incondizionatamente, e per conseguenza proprio come è richiesto dal concetto di uno scopo finale; e l'esistenza di una tale ragione che, nell'ordine dei fini, può essere a se stessa la legge suprema, in altri termini, l'esistenza di esseri ragionevoli sottoposti a leggi morali, è ciò che soltanto può essere concepito come lo scopo finale dell'esistenza di un mondo. Se non fosse così, o l'esistenza del mondo non avrebbe uno scopo per sua causa, o avrebbe per principio dei fini senza uno scopo finale.

La legge morale, come condizione razionale formale dell'uso della nostra libertà, ci obbliga per se sola, senza dipendere da qualche scopo, in quanto condizione materiale; ma essa ci determina anche, e *a priori*, uno scopo

---

lità, la condotta buona o cattiva dipende da noi; ma la suprema saggezza nel governo del mondo la poniamo nel fatto, che la condotta buona abbia la sua causa, e tanto essa quanto la cattiva abbiano il risultato, in conformità delle leggi morali. In ciò consiste propriamente la gloria di Dio, che perciò i teologi non a torto hanno chiamata l'ultimo scopo della creazione. — Bisogna notare ancora che, quando ci serviamo della parola creazione, non intendiamo altro che ciò che qui è stato detto, cioè la causa dell'esistenza di un mondo, o delle cose che si trovano in questo (delle sostanze); come vuole il concetto proprio di questa parola *(actuatio substantiae est creatio)*: il che, per conseguenza, non implica ancora la supposizione di una causa che agisca liberamente, e quindi intelligente (di cui vogliamo provar l'esistenza).

finale, al quale c'impone di tendere, e che è il supremo bene possibile nel mondo mediante la libertà.

La condizione soggettiva per cui, sotto la legge morale, l'uomo (e, secondo tutti i nostri concetti, anche ogni essere ragionevole finito) può porsi uno scopo finale, è la felicità. Per conseguenza, il supremo bene fisico possibile nel mondo, e che deve essere perseguito come scopo finale, per quanto è in noi, è la felicità: sotto la condizione oggettiva, che l'uomo si accordi con la legge della moralità, come con quella che lo rende degno d'esser felice.

Ma queste due esigenze dello scopo finale che ci è assegnato dalla legge morale, non possiamo, con tutta la forza della nostra ragione, rappresentarcele come riunite mediante semplici cause naturali, e conformi all'idea di questo scopo finale. Sicchè il concetto della necessità pratica di tale scopo mediante l'applicazione delle nostre forze, non si accorda col concetto teoretico della possibilità fisica della sua realizzazione, se non uniamo alla nostra libertà alcun'altra causalità (intermediaria), oltre quella della natura.

Dobbiamo dunque ammettere una causa morale del mondo (un autore del mondo), per proporci uno scopo finale, conformemente alla legge morale; e per quanto questo scopo è necessario, altrettanto (vale a dire allo stesso grado e per la stessa ragione) è necessario ammettere quella causa: cioè che vi è un Dio[1].

---

[1] Questo argomento morale non deve fornire alcuna prova oggettivamente valida dell'esistenza di Dio, e dimostrare allo scettico che un Dio esiste; lo obbliga però ad ammettere questa proposizione tra le massime della sua ragion pratica, se vuol pensare moralmente con conseguenza. — Tale argomento perciò non vuol dire nemmeno che per la moralità sia necessario ammettere la felicità di tutti gli esseri ragionevoli del mondo conformemente alla loro buona condotta; ma che ciò è necessariamente richiesto dalla moralità. È quindi un argomento soggettivo, sufficiente per gli esseri morali (*).

(*) Questa nota manca nella 1ª ed. [T.].

Questa prova, cui si può adattare facilmente la forma della precisione logica, non vuol dire che è tanto necessario l'ammettere l'esistenza di Dio quanto il riconoscere la validità della legge morale; in modo che colui, che non si convince della prima, possa giudicarsi libero dall'obbligazione della seconda. No! Soltanto che allora si dovrebbe rinunziare alla mira dello scopo finale da attuare nel mondo con l'osservanza della legge morale (all'accordo di quest'ultima con la felicità degli esseri ragionevoli, in quanto bene supremo nel mondo). Ogni essere ragionevole dovrebbe sempre però giudicarsi strettamente obbligato al precetto della moralità; perchè le leggi di questa sono formali e comandano incondizionatamente, indipendentemente da ogni scopo (che è la materia della volontà). Ma l'altra esigenza dello scopo finale, quale la ragion pratica lo prescrive agli esseri del mondo, è uno scopo che è loro imposto irresistibilmente dalla loro natura (di esseri finiti), e che la ragione vuol sottoporre solo alla legge morale in quanto condizione inviolabile, o vuol vederlo derivare universalmente da tale legge, ponendo in tal modo come scopo finale il conseguimento della felicità d'accordo con la moralità. Il tendere a tale scopo, per quanto è in nostro potere, ci è imposto dalla legge morale; qualunque sia il risultato di questo sforzo. Il compimento del dovere consiste nella forma del serio volere, non nei mezzi della riuscita.

Poniamo dunque che un uomo, sia per la debolezza dei tanto lodati argomenti speculativi, sia per le diverse irregolarità che ha trovato nella natura e nel mondo morale, si convinca che non esiste un Dio; egli sarebbe però ai propri occhi un essere miserabile, se in conseguenza di ciò volesse tenere per puramente immaginarie, senza valore e senza virtù di obbligare, le leggi del dovere, e volesse decidersi arditamente a violarle. Se quest'uomo in seguito potesse convincersi di ciò di cui aveva dubitato in principio, resterebbe pur sempre un miserabile, qualora compisse tanto puntualmente il suo dovere quanto si

può desiderare, circa gli effetti esterni, ma per timore, o per la speranza d'una ricompensa, senza alcuna intenzione di rispetto pel dovere stesso. Se viceversa, in quanto credente, egli compie secondo coscienza il suo dovere sinceramente e disinteressatamente, e nondimeno, ogni volta che pensa al caso che un giorno potrebbe convincersi che Dio non esiste, crede che allora sarebbe libero da ogni obbligazione morale; la cosa dovrebbe andar male per ciò che riguarda la sua disposizione morale interna.

Possiamo dunque supporre un uomo onesto (come per esempio Spinoza) [1] il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, nè esiste una vita futura (perchè circa l'oggetto della moralità la conseguenza è identica); come giudicherà egli la sua destinazione interna mediante la legge morale, che egli operosamente onora? Dall'osservanza di essa egli non desidera per sè alcun vantaggio, nè in questo mondo nè in un altro; vuole anzi effettuare soltanto quel bene, cui quella santa legge dirige tutte le sue forze. Ma il suo sforzo è limitato; e se dalla natura può aspettarsi un concorso accidentale, non può mai sperare un concorso legale e regolarmente costante (come sono, e debbono essere, le sue massime interne) a vantaggio dello scopo che egli si sente obbligato e spinto ad attuare. La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti, che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro dritto d'esser felici, sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali, alla miseria, alle malattie e ad una morte prematura, come gli altri animali della terra, finchè un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia, da cui erano usciti. — Sicchè quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impos-

---

1 Le parole in parentesi mancano nella 1ª ed. [T.].

sibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi; o, se vuol restar fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna, e non vuole indebolire il rispetto che gli ispira immediatamente la legge morale, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sentimento morale) dovrà ammettere, il che è possibile, perchè almeno non è contraditorio, dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore morale del mondo, cioè di Dio.

§ 88. — *Limitazione della validità della prova morale.*

La ragion pura, in quanto facoltà pratica, cioè in quanto facoltà di determinare il libero uso della nostra causalità per mezzo d'idee (concetti razionali puri), comprende non soltanto nella legge morale un principio regolatore delle nostre azioni, ma dà anche in conseguenza un principio soggettivamente costitutivo nel concetto di un oggetto, che solo la ragione può concepire, e che secondo quella legge dev'essere realizzato nel mondo mediante le nostre azioni. L'idea d'uno scopo finale nell'uso della libertà secondo le leggi morali, ha dunque una realtà soggettivamente pratica. Noi siamo determinati *a priori* dalla ragione a concorrere con tutte le nostre forze al bene del mondo, il quale consiste nell'unione del massimo bene fisico possibile negli esseri ragionevoli del mondo, con la suprema condizione del bene morale, vale a dire dell'universale felicità con la più rigorosa moralità. In questo scopo finale la possibilità d'una parte, cioè della felicità, è condizionata empiricamente, cioè dipende dalla costituzione della natura (secondo che questa si accorda o no con lo scopo stesso), ed è quindi problematica dal punto di vista teoretico; mentre la possibilità dell'altra

parte, cioè della moralità, rispetto a cui siamo indipendenti dall'azione della natura, sussiste *a priori* ed è dommaticamente certa. La realtà oggettiva teoretica del concetto dello scopo finale degli esseri ragionevoli del mondo esige dunque, non solo che noi abbiamo uno scopo finale prescritto *a priori*, ma che anche la creazione, vale a dire il mondo stesso, abbia uno scopo finale per la sua esistenza, che, se potesse esser dimostrato *a priori*, aggiungerebbe la realtà oggettiva a quella soggettiva dello scopo finale. Poichè, se la creazione ha dappertutto uno scopo finale, noi non possiamo concepirlo altrimenti che come necessariamente d'accordo con la moralità (la quale sola rende possibile il concetto d'uno scopo). Ora certamente noi troviamo dei fini nel mondo: e la teleologia fisica ce ne scopre tanti che, giudicando secondo ragione, infine abbiamo ragione di ammettere come principio dell'investigazione della natura, che in essa niente è senza scopo; ma invano cerchiamo lo scopo finale della natura nella natura stessa. Perciò questo, anche dal punto di vista della sua possibilità oggettiva, in quanto la sua idea sta soltanto nella ragione, può e deve essere cercato soltanto negli esseri ragionevoli. Ma la ragion pratica di questi esseri non dà solamente questo scopo finale: ne determina anche il concetto circa le condizioni, sotto le quali soltanto da noi può esser concepito uno scopo finale della creazione.

Ora la questione è di sapere se la realtà oggettiva del concetto di uno scopo finale della creazione possa essere dimostrata anche in modo da soddisfare sufficientemente le esigenze teoretiche della ragion pura, e, se non apodittícamente pel Giudizio determinante, almeno a sufficienza per le massime del Giudizio teoretico riflettente. È questo il minimo che si può chiedere alla filosofia speculativa, la quale s'impegna di congiungere lo scopo morale coi fini della natura mediante l'idea d'un unico scopo; ma anche questo poco è molto più di quanto essa possa fornire.

Secondo il principio del Giudizio teoretico riflettente, diremmo questo: se pei prodotti finali della natura ab-

biamo ragione di ammettere una causa suprema della natura stessa, di cui la causalità, circa la realtà di quest'ultima (della creazione), deve esser concepita come d'una specie diversa da quella che è richiesta dal meccanismo della natura, cioè come la causalità d'una intelligenza, abbiamo anche sufficiente ragione di concepire in questo essere originario non soltanto dei fini per tutto ciò che esiste nella natura, ma anche uno scopo finale, e se non per dimostrare l'esistenza di tale essere almeno (come si è visto nella teleologia fisica) per convincersi che non possiamo rappresentarci la possibilità di un tal mondo soltanto mediante fini, ma unicamente supponendo per la sua esistenza uno scopo finale.

Ma lo scopo finale non è se non un concetto della nostra ragion pratica, e non può essere conchiuso da alcun dato dell'esperienza che serve al giudizio teoretico della natura, nè essere applicato alla conoscenza di questa. Non è possibile alcun uso di questo concetto, oltre quello della ragion pratica secondo le leggi morali; e scopo finale della creazione è quella costituzione del mondo che si accorda con ciò che noi possiamo determinare solo mediante leggi, cioè con lo scopo finale della nostra ragion pura pratica, e in quanto dev'essere pratica. — Ora, dalla legge morale, che ci assegna questo scopo, noi siamo autorizzati, dal punto di vista pratico, cioè per applicare le nostre forze all'attuazione di esso, ad ammettere la possibilità (l'attuabilità) e quindi anche una natura delle cose che vi si accordi (perchè, senza il concorso della natura in una condizione di questa attuabilità che non è in nostro potere, la realizzazione dello scopo sarebbe impossibile). Sicchè abbiamo una ragione morale per crederci nel mondo anche scopo finale della creazione.

Questa non è ancora l'inferenza della teleologia morale ad una teologia, vale a dire all'assistenza di un autore morale del mondo, ma soltanto ad uno scopo finale della creazione, che in tal modo resta determinato. Che poi per questa creazione, cioè per l'esistenza delle cose conforme-

mente ad uno scopo finale, si debba ammettere un essere intelligente, e non solo intelligente (quale era necessario a spiegare la possibilità delle cose naturali, che eravamo obbligati a giudicare come fini), ma nel tempo stesso morale, come autore del mondo, e quindi un Dio; è questa una seconda inferenza, che è così costituita, che si vede esser tratta semplicemente pel Giudizio secondo concetti della ragion pratica, e, come tale, non già pel Giudizio determinante, ma pel riflettente. Perchè, difatti, noi non possiamo pretendere di comprendere che sebbene i principii della ragione moralmente pratica siano in noi essenzialmente diversi da quelli della ragione tecnicamente pratica, lo stesso debba essere nella causa suprema del mondo, quando sia accettata come una intelligenza, e che una particolare specie di causalità, diversa da quella che serve semplicemente pei fini della natura, sia ad essa necessaria per lo scopo finale; e che, per conseguenza, nel nostro scopo finale non abbiamo solo una ragione morale per ammettere uno scopo finale della creazione (in quanto effetto), ma per ammettere anche un essere morale come principio della creazione. Ma possiamo ben dire che, secondo la natura della nostra ragione, ci è impossibile concepire la possibilità d'una finalità fondata sulla legge morale ed il suo oggetto, quale si trova in questo scopo finale, senza un autore e sovrano del mondo che sia nel tempo stesso un legislatore morale.

La realtà di un supremo autore e legislatore morale del mondo è dunque dimostrata a sufficienza soltanto per l'uso pratico della nostra ragione, senza che qualcosa sia determinato teoreticamente circa la sua esistenza. Difatti la ragione, per la possibilità del suo scopo, che anche senza ciò ci è assegnato dalla sua propria legislazione, ha bisogno di una idea con cui sia tolto (in modo sufficiente pel Giudizio riflettente) l'ostacolo, che consiste nell'impossibilità di conseguire lo scopo medesimo secondo il concetto puramente naturale del mondo; e questa idea raggiunge così una realtà pratica, se pure alla conoscenza

speculativa manchino del tutto i mezzi per darle una realtà dal punto di vista teoretico, donde risulti la conoscenza della natura e la determinazione della causa suprema. La teleologia fisica ha provato a sufficienza pel Giudizio riflettente, fondandosi sui fini della natura, una causa intelligente del mondo; la teleologia morale fa lo stesso pel Giudizio riflettente pratico, mediante il concetto d'uno scopo finale, che essa dal punto di vista pratico è obbligata ad attribuire alla creazione. La realtà oggettiva dell'idea di Dio, in quanto autore morale del mondo, non può, veramente, essere dimostrata solo per mezzo di scopi fisici; ma, se la conoscenza di tali scopi è congiunta con quella dello scopo finale morale, gli scopi medesimi, in virtù della massima della ragion pura, di perseguire cioè per quanto è possibile l'unità dei principii, sono di una grande importanza per confermare la realtà pratica di quell'idea mediante quella che la ragione dal punto di vista teoretico fornisce al Giudizio.

Qui ora, ad evitare un facile malinteso, è assolutamente necessario notare che, in primo luogo, noi possiamo concepire queste proprietà dell'essere supremo solo per analogia. Perchè, come vorremmo penetrare la sua natura, se l'esperienza non ci può mostrare niente di simile? In secondo luogo, mediante quegli attributi lo possiamo concepire, ma non conoscere, e non glieli possiamo riferire teoreticamente; perchè ciò significherebbe conoscere col Giudizio determinante, dal punto di vista speculativo della nostra ragione, che cosa è in sè la causa suprema del mondo. Ma qui si tratta solo di sapere quale concetto dobbiamo farci di questo essere, secondo la natura delle nostre facoltà conoscitive, e se dobbiamo ammettere la sua esistenza per potere attribuire non altro che una realtà pratica ad uno scopo che la ragion pratica pura, senza tale presupposizione, ci dà *a priori* affinchè lo attuiamo con tutte le nostre forze, vale a dire per poter solo pensare come possibile un effetto voluto. Quel concetto sarà trascendente per la ragione speculativa; le proprietà che

attribuiamo a questo essere concepito in tal modo, usate oggettivamente, nasconderanno un antropomorfismo; ma lo scopo del loro uso non è di determinare la sua natura, per noi irraggiungibile, sibbene noi stessi e la nostra volontà. Allo stesso modo che noi designamo una causa secondo il concetto che abbiamo del suo effetto (ma solo circa la sua relazione con questo), senza perciò voler determinare intimamente la costituzione di essa mediante quelle proprietà che nelle cause di questa specie sono le uniche che possono essere conosciute, e debbono esser date dall'esperienza; — allo stesso modo che, per esempio, attribuiamo all'anima, tra le altre proprietà, una *vis locomotiva*, perchè vediamo seguire effettivamente dei movimenti del corpo, di cui la causa sta nella sua rappresentazione, senza perciò pretendere di attribuirle l'unico modo col quale conosciamo le forze in movimento (cioè mediante l'attrazione, la pressione, l'urto, e quindi il movimento, che suppongono sempre un essere esteso): — così dobbiamo ammettere qualche cosa, che contenga il principio della possibilità e della realtà pratica, cioè dell'attuabilità, di uno scopo finale moralmente necessario. Ma noi possiamo concepire questo qualche cosa, secondo la natura dell'effetto che ne aspettiamo, come un essere saggio e che governa il mondo secondo leggi morali, e, conformemente alla costituzione delle nostre facoltà conoscitive, dobbiamo concepirlo come una causa delle cose distinta dalla natura, soltanto per esprimere il rapporto di questo genere, che trascende tutte le nostre facoltà di conoscere, all'oggetto della nostra ragion pratica: senza pretendere però di attribuirgli teoreticamente l'unica causalità di questa specie che conosciamo, cioè un'intelligenza ed una volontà, e nemmeno di distinguere oggettivamente, in questo essere stesso, la causalità che pensiamo in lui relativamente a ciò che è scopo finale per noi, da quella che è relativa alla natura (e alla sua finalità in generale), mentre possiamo ammettere tale distinzione solo come soggettivamente necessaria, per la costituzione della nostra

facoltà di conoscere, e come valida pel Giudizio riflettente, non pel Giudizio oggettivamente determinante. Ma, quando si tratta del punto di vista pratico, un principio regolatore (per la prudenza o la saggezza), come questo, — considerare, cioè, come scopo ciò che, secondo la natura delle nostre facoltà conoscitive, può esser pensato da noi come possibile soltanto in una certa maniera, — è nel tempo stesso costitutivo, vale a dire praticamente determinante; mentre il principio stesso, in quanto principio del Giudizio della possibilità oggettiva delle cose, non è in alcun modo teoreticamente determinante (non determina cioè se anche all'oggetto convenga quell'unico modo di possibilità che conviene alla nostra facoltà di concepire), ma è un principio semplicemente regolatore pel Giudizio riflettente.

NOTA

Questa prova morale non è cosa trovata adesso, ma soltanto un argomento nuovamente discusso, perchè essa era nella ragione umana anteriormente al suo primo sviluppo, e si è sviluppata sempre più con la progressiva coltura della ragione medesima. Non appena gli uomini cominciarono a riflettere sul giusto e sull'ingiusto, in un tempo in cui guardavano ancora indifferentemente alla finalità della natura, e se ne servivano senza concepire altro che il corso ordinario della natura medesima, dovette inevitabilmente intervenire questo giudizio, che cioè infine non possa mai essere indifferente che un uomo si sia condotto rettamente o falsamente, che sia stato giusto o prepotente, quantunque fino alla fine della sua vita egli non abbia ricevuto, almeno visibilmente, alcuna felicità per le sue virtù o alcun castigo per i suoi misfatti. Era come se avessero intesi in se stessi una voce che diceva loro che non doveva esser così; e quindi dovette anche nascondersi in loro, sebbene oscura, la rappresentazione di qualche cosa cui si sentivano obbligati di tendere, e

con la quale non si poteva accordare tale risultato, o non sapevano congiungere quella disposizione interna del loro animo, quando riguardavano il corso del mondo come l'unico ordine delle cose. Potevano rappresentarsi in varii modi ancor grossolani la soluzione di tale irregolarità (contro cui l'animo umano deve ribellarsi, assai più che contro il cieco caso, che si vorrebbe porre come principio del giudizio della natura); ma non potevano mai concepire altro principio della possibilità dell'unione della natura con la loro legge morale intima, che non fosse una causa suprema dominante il mondo secondo leggi morali; perchè sono contradittorii nell'uomo uno scopo finale interno prescritto come dovere, e fuori di lui una natura senza scopo finale, in cui però quello scopo deve essere effettuato. Sull'intima natura di quella causa del mondo potevano dar fuori molte assurdità; rimase però sempre lo stesso quel rapporto morale del governo del mondo, che è comprensibile anche dalla ragione meno coltivata, in quanto si considera come pratica, e col quale invece la ragione speculativa non può procedere allo stesso modo. — Inoltre, secondo ogni verosimiglianza, questo interesse morale attirò l'attenzione sulla bellezza e i fini della natura, che servirono allora eccellentemente a rinforzare quell'idea, senza che tuttavia la potessero fondare, ma ancor meno che potessero prescindere da quell'aiuto, perchè l'investigazione dei fini della natura solo in rapporto con lo scopo morale raggiunge quell'interesse immediato, che si dimostra così altamente nell'ammirazione per la natura stessa, senza riguardo a qualche vantaggio che se ne può ricavare.

§ 89. — *Dell'utilità dell'argomento morale.*

La limitazione della ragione, circa tutte le idee del soprasensibile, alle condizioni del suo uso pratico, ha, per ciò che riguarda l'idea di Dio, questa utilità indiscutibile:

impedisce che la teologia si elevi alla teosofia a (concetti trascendentali in cui la ragione si smarrisce), o cada nella demonologia (in una rappresentazione antropomorfica dall'essere supremo); che la religione si converta in teurgia (quella opinione fantastica per cui si crede che abbiamo un sentimento di altri esseri soprasensibili ed un influsso su di essi), o in idolatria (quell'opinione superstiziosa per cui si crede di poter riuscire graditi all'essere supremo per via di altri mezzi, anzichè con l'intenzione morale) [1].

Perchè, difatti, se alla vanità o alla temerità del sofisticare su ciò che supera il mondo sensibile si accorda la facoltà di determinare teoreticamente anche la minima cosa (e in modo che estenda la conoscenza); se si permette che si vanti della sua conoscenza dell'esistenza e della costituzione della natura divina dell'intelletto e della volontà di questi, delle leggi di questi due attributi e delle proprietà che ne derivano nel mondo: io vorrei ben saper dove e in qual punto si vorranno arrestare le pretese della ragione; giacchè, quando siano ammesse tali conoscenze, se ne possono aspettare ancora parecchie altre (sol che, come si crede, vi si costringa la riflessione). La limitazione di tali pretese dovrebbe però esser data da un certo principio, non dalla semplice ragione che finora tutte le ricerche in questo senso sono fallite; perchè ciò non dimostra niente contro la possibilità di un miglior risultato. Ma qui non v'è altro principio possibile oltre l'ammettere, o che relativamente al soprasensibile non possa esser determinato assolutamente niente dal punto di vista teoretico (se non in modo puramente negativo), oppure che la

[1] Idolatria nel senso pratico è ancor sempre quella religione che concepisce l'essere supremo con attributi tali, che, secondo essi, potrebbe esservi qualche altra cosa che non sia la moralità, come condizione dell'accordo con la volontà dell'essere supremo, in ciò che l'uomo può fare. Perchè, per quanto quel concetto, dal punto di vista teoretico, sia concepito puro e indipendente da immagini sensibili, dal punto di vista pratico è rappresentato sempre come un idolo, vale a dire, relativamente alla natura della sua volontà, antropomorficamente.

nostra ragione contenga una miniera, non ancora utilizzata, di chi sa quali grandi conoscenze estensive riservate per noi e la nostra posterità. Ma per ciò che riguarda la religione, cioè a dire la morale in rapporto con Dio in quanto legislatore, se la conoscenza teoretica di Dio dovesse precedere, la morale dovrebbe regolarsi sulla teologia; e non soltanto ad una legislazione interna necessaria della ragione verrebbe a sostituirsi quella esterna ed arbitraria di un essere supremo: ma tutto ciò che v'è di difettoso nella nostra conoscenza di questo essere, si estenderebbe al precetto morale, demoralizzando così e pervertendo la religione.

Riguardo alla speranza d'una vita futura, se, invece dello scopo finale che dobbiamo seguire secondo il precetto della legge morale, noi domandiamo alla nostra facoltà della conoscenza teoretica la norma del giudizio razionale sulla nostra destinazione (che quindi è considerato come necessario, o ammissibile, solo nel rapporto pratico), la scienza dell'anima, come prima la teologia, non ci dà altro che un concetto negativo del nostro essere pensante: ci dice cioè che nessuna delle sue azioni o delle manifestazioni del suo senso interno può essere spiegata materialisticamente; che quindi sulla sua natura astratta, sul durare o perire della sua personalità dopo la morte, non è assolutamente possibile per noi alcun giudizio determinante ed estensivo fondato su principii speculativi, anche se impieghiamo tutta la nostra facoltà teoretica di conoscere. Poichè qui dunque tutto resta affidato al giudizio teleologico, che considera la nostra esistenza da un punto di vista pratico e necessario, ed ammette la nostra sopravvivenza come la condizione richiesta dallo scopo finale che ci è assegnato assolutamente dalla natura, si vede nel tempo stesso questa utilità (che a prima vista ci sembrava un danno), che, cioè, allo stesso modo che la teologia non poteva diventar mai per noi teosofia, la psicologia razionale non può mai diventar p n e u m a t o l o g i a in quanto scienza estensiva, mentre d'altra parte è sicura di

non cadere nel materialismo; che essa è piuttosto una semplice antropologia del senso intimo, vale a dire una conoscenza del nostro io pensante durante la vita, e, come conoscenza teoretica, resta anche puramente empirica; che invece la psicologia razionale, per ciò che concerne la questione della nostra esistenza eterna, non è punto una scienza teoretica, ma riposa su di un'unica conclusione della teleologia morale, per cui tutto il suo uso non è necessario che a quest'ultima, cioè per la nostra destinazione pratica.

§ 90. — *Della qualità dell'adesione ad una prova teleologica dell'esistenza di Dio.*

In primo luogo, ogni prova, o sia fornita dall'immediata esibizione empirica di ciò che deve esser dimostrato (come quella mediante l'osservazione dell'oggetto o l'esperimento), o sia data *a priori* dalla ragione per via di principii, deve non soltanto persuadere, ma convincere, o almeno tendere alla convinzione; vale a dire il principio o la conclusione, non dev'essere un motivo puramente soggettivo (estetico) dell'adesione (una semplice apparenza), ma deve avere una validità oggettiva ed essere un principio logico della conoscenza: perchè altrimenti l'intelletto sarebbe soverchiato, ma non convinto. A tale specie di prova illusoria appartiene quella che, forse a fin di bene, ma per nascondere premeditatamente la sua debolezza, si adopera nella teleologia naturale, quando s'invoca la grande quantità di argomenti che stanno in favore di una causa delle cose naturali secondo il principio d'uno scopo, e si utilizza quel principio puramente soggettivo della ragione umana, cioè quella tendenza che le è propria, la quale la spinge ad ammettere un solo principio invece di parecchi, sempre che non vi sia contradizione, e, quando in questo principio si trovano già alcune o anche molte delle condizioni richieste per la determi-

nazione d'un concetto, — la spinge ad aggiungervi le rimanenti, e a completare arbitrariamente il concetto della cosa. E difatti, in verità, quando incontriamo nella natura tanti prodotti, che sono segni per noi di una causa intelligente, perchè, invece di molte di tali cause, non ne dobbiamo concepire una sola e perchè in questa non dobbiamo concepire invece di un' intelligenza, una potenza, etc., semplicemente grandi, l'onniscienza, l'onnipotenza, e pensarla, in una parola come principio sufficiente di tutte le cose possibili, mediante tali attributi? E, inoltre, perchè non attribuiremmo a questo essere unico ed onnipotente, non soltanto l'intelligenza per le leggi e i prodotti della natura, ma anche, in quanto causa morale del mondo, la suprema ragione moralmente pratica? Giacchè, completato in tal modo questo concetto, si avrebbe un principio sufficiente per la conoscenza della natura e insieme per la saggezza morale, e nessun rimprovero in qualche modo fondato potrebbe più esser rivolto contro tale idea. Se nello stesso tempo sono suscitati i motivi morali dell'animo, e vien loro aggiunto un vivace interesse con la forza dell'eloquenza (di cui sono ben degni), deriverà da tutto ciò una persuasione della sufficienza oggettiva della prova, ed anche (nella maggior parte dei casi in cui questa viene usata) un' illusione salutare, che si dispensa interamente da ogni esame della forza logica di essa, rigettandolo anzi con orrore e ripugnanza, come fondato su di un dubbio temerario. — Ora contro ciò non v'è nulla da dire, se si guarda propriamente all'utilità pubblica. Ma, poichè non bisogna, e non si può, dimenticare che questa prova contiene due parti differenti, quella che appartiene alla teleologia fisica e quella che appartiene alla teleologia morale, e la confusione di esse non permette di conoscere dov'è la vera forza della dimostrazione, in quale parte e come dovrebbe essere elaborata, per poterne sostenere la validità contro l'esame più rigoroso (anche se in una parte si fosse obbligati a riconoscere la debolezza della nostra ragione); è un dovere pel filosofo (posto pure

che egli non tenga in conto l'esigenza della sincerità) il rivelare l'illusione, per quanto sia sempre salutare, che può nascere da tale confusione, e il separare ciò che appartiene alla persuasione da ciò che conduce alla convinzione (che sono due determinazioni dell'adesione[1], diverse non soltanto nel grado, ma nella qualità), allo scopo di mostrare in tutta la sua chiarezza lo stato dell'animo in questa prova, e di sottoporre francamente questa al più severo esame.

Ma una prova diretta alla convinzione può essere a sua volta di due specie, perchè o deve determinare che cosa l'oggetto è in sè, o ciò che è per noi (per gli uomini in generale), secondo i principii razionali del suo giudizio per noi necessarii (una prova κατ' ἀλήθειαν o κατ' ἄνδρωπον, quest'ultima espressione intesa nel suo largo significato per gli uomini in generale). Nel primo caso essa è fondata su principii sufficienti pel Giudizio determinante, nel secondo su principii che bastano soltanto pel Giudizio riflettente. E in quest'ultimo caso, riposando su principii puramente teoretici, non può mai tendere alla convinzione; ma se ha a fondamento un principio razionale pratico (che vale quindi universalmente e necessariamente), può ben pretendere ad una convinzione sufficiente dal punto di vista pratico, cioè ad una convinzione morale. Una prova però tende alla convinzione senza tuttavia convincere, quando è posta su questa via, vale a dire quando contiene solo principii oggettivi che, sebbene non ancora sufficienti per la certezza, non servono semplicemente alla persuasione, come principii soggettivi del giudizio.

Tutte le prove teoretiche si riducono o 1) alla prova mediante un ragionamento logicamente rigoroso; o, dove questo manchi, 2) al ragionamento per analogia; o ancora, se anche questo non ha luogo, 3) all'opinione verosimile; o finalmente, che è il minimo che si possa

---

[1] « Fürwahrhalten », tener per vero, consentirvi, aderirvi, termine che traduciamo con quello di « adesione » [T.].

avere, 4) all'ammissione di un principio esplicativo semplicemente possibile, come ipotesi. — Ora io dico che tutte le prove in generale, che tendono alla convinzione teoretica non possono produrre alcuna adesione di questa specie, dal primo all'ultimo grado di essa, quando si debba dimostrare la proposizione dell'esistenza di un essere originario, in quanto Dio, nel senso adeguato a tutto il contenuto di questo concetto, cioè in quanto creatore morale del mondo, e quindi tale che con esso è dato nello stesso tempo lo scopo finale della creazione.

1) Per ciò che riguarda la prova logica rigorosa, che va dal generale al particolare, è stato sufficientemente dimostrato nella critica, che, poichè al concetto di un essere che è da cercare al di là della natura, non corrisponde alcuna possibile intuizione, e il concetto stesso per conseguenza, in quanto dev'esser determinato teoreticamente mediante predicati sintetici, resta per noi sempre problematico, non può esservi assolutamente alcuna conoscenza di esso (che estenda anche minimamente il nostro sapere teoretico), e non si può sussumere il particolare concetto di un essere soprasensibile ai principii generali della natura delle cose, per concludere da questi a quello; perchè quei principii valgono unicamente per la natura come oggetto dei sensi.

2) Di due cose eterogenee, proprio in ciò che costituisce la loro eterogeneità, si può pensare l'una secondo una analogia[1] con l'altra; ma, secondo ciò che costituisce la

[1] L'analogia (in senso qualitativo) è l'identità del rapporto tra principii e conseguenze (tra cause ed effetti), in quanto ha luogo malgrado la differenza specifica delle cose, o delle qualità in sè, (vale a dire, considerate fuori di quel rapporto), che contengono il principio di conseguenze simili. Così, confrontando le azioni industriose degli animali con quelle dell'uomo, concepiamo il principio delle prime, che non conosciamo, mediante il principio delle azioni simili nell'uomo (la ragione), che conosciamo, come qualcosa di analogo alla ragione; e con ciò vogliamo mostrare nel tempo stesso che il principio dell'industria animale, che va sotto il nome di istinto, è in realtà specificamente diverso dalla ragione, ma ha un rapporto simile col suo effetto (come si vede comparando le costruzioni del castoro con quelle dell'uomo). — Ma dal fatto

loro eterogeneità, non si può concludere dall'una all'altra per analogia: vale a dire, non si può trasportare dall'una all'altra questo segno della differenza specifica. Così, posso anche concepire la società dei membri d'una repubblica istituita secondo le regole del dritto, per analogia con la legge dell'equilibrio dell'azione e della reazione nella scambievole attrazione e repulsione dei corpi; ma non posso trasportare quelle determinazioni specifiche (l'attrazione e la repulsione materiale) in questo campo, ed attribuirle ai cittadini, per costituire un sistema che si chiama Stato. — Proprio allo stesso modo possiamo concepire la causalità dell'essere originario rispetto alle cose del mondo in quanto fini della natura, per analogia con un'intelligenza in quanto principio delle forme di certi prodotti, che chiamiamo opere d'arte (perchè ciò si fa solo a vantaggio dell'uso teoretico o pratico della nostra facoltà conoscitiva che dobbiamo fare di questo concetto, relativamente alle cose naturali nel mondo, secondo un certo principio); ma dal fatto, che tra gli esseri del mondo si

---

che l'uomo per le sue costruzioni si serve della ragione, non posso concludere che anche il castoro debba avere una facoltà simile, e chiamar questa una conclusione per analogia. Comparando però le azioni degli animali (di cui non possiamo percepire immediatamente il principio) con quelle simili dell'uomo (di cui siamo coscienti immediatamente), possiamo secondo l'analogia concludere con tutta esattezza che anche gli animali operano secondo rappresentazioni (non sono macchine, come vuole Cartesio), e, malgrado la differenza specifica, sono identici all'uomo riguardo al genere (in quanto esseri viventi). La legittimità di tale conclusione sta nell'identità del principio per cui si considerano dello stesso genere gli animali, relativamente a questa specie di determinazioni, e gli uomini in quanto uomini, quando si confrontano esternamente gli uni e gli altri secondo le loro azioni: *par ratio*. Allo stesso modo, comparando i prodotti finali della causa suprema del mondo nel mondo medesimo, con le opere d'arte dell'uomo, posso concepire la causalità di questa causa secondo l'analogia con un intelletto, ma non posso concludere in quella le proprietà di questo, per analogia; perchè qui manca interamente il principio della possibilità di tale conclusione, cioè la *paritas rationis*, per riportare ad un unico genere l'essere supremo e l'uomo (relativamente alla loro diversa causalità). La causalità degli esseri del mondo, che è sempre sensibilmente condizionata (la causalità mediante l'intelletto è così), non può essere trasportata ad un essere che con essi non ha altro concetto generico comune, oltre quello di essere pensato come una cosa in generale.

deve attribuire l'intelligenza alla causa d'un effetto che è giudicato come un'opera d'arte, non possiamo concludere punto per analogia, che anche a quell'essere, che è interamente distinto dalla natura convenga, rispetto alla natura stessa, proprio quella causalità che troviamo nell'uomo; perchè ciò riguarda proprio quello che costituisce l'eterogeneità che noi concepiamo tra una causa sensibilmente determinata, relativamente ai suoi effetti, e l'essere soprasensibile nel concetto stesso che ne abbiamo, e quindi quella causalità non può essere trasportata a quest'ultimo. — Appunto nel fatto che io debbo concepire la causalità divina soltanto per analogia con un intelletto (facoltà che non conosciamo in nessun altro essere fuorchè nell'uomo, che è sensibilmente determinato), sta il divieto di non attribuire all'essere supremo questa intelligenza in senso proprio[1].

3) L'opinione non trova luogo nei giudizi *a priori*, perchè con questi o si conosce qualcosa come interamente certa, o non si conosce nulla. Ma anche quando le prove date, dalle quali muoviamo (come qui i fini del mondo), sono empiriche, con l'aiuto di esse non si può opinare niente su ciò che è al di là del mondo sensibile, ed accordare a tali giudizii arrischiati il minimo dritto alla verosimiglianza. Poichè, difatti, la verosimiglianza è una parte di una certezza possibile in una certa serie di ragioni (le ragioni in essa stanno alla ragione sufficiente come le parti ad un tutto), dalle quali deve poter essere completata quella ragione insufficiente. Ma se esse, come principii determinanti la certezza di uno stesso giudizio, debbono essere omogenee, altrimenti nel loro insieme non costituirebbero una grandezza (e la certezza è tale), non è possibile che una parte di esse stia nei limiti dell'espe-

1 Con ciò non si lascia a desiderare la minima cosa nella rappresentazione di rapporti di questo essere col mondo, tanto relativamente alle conseguenze teoretiche, quanto relativamente alle conseguenze pratiche, che derivano da questo concetto. Volere indagare che cosa sia in se stesso è un eccesso di curiosità inutile quanto vano.

rienza possibile ed un'altra fuori di ogni possibile esperienza. Quindi, poichè le prove puramente empiriche non conducono a niente di soprasensibile, e ciò che manca nella loro serie non può essere dato da niente, col tentativo che si fa con esse per raggiungere il soprasensibile e una conoscenza del soprasensibile, non si arriva alla minima approssimazione, e per conseguenza non può esservi nemmeno verosimiglianza in un giudizio sul soprasensibile fondato sopra argomenti tratti dall'esperienza.

4) Di ciò che deve servire come *ipotesi* per spiegare la possibilità di un dato fenomeno bisogna che sia almeno interamente certa la possibilità. È abbastanza che circa un'ipotesi io rinunzii alla conoscenza della realtà (che è sempre affermata in un'opinione presentata come probabile): non posso sacrificare più di questo; la possibilità di ciò che metto a fondamento di una spiegazione dev'essere almeno sottratta ad ogni dubbio, perchè altrimenti non vi sarebbe un termine per le vuote fantasie. Ma sarebbe una supposizione interamente infondata l'ammettere la possibilità di un essere soprasensibile determinato secondo certi concetti; poichè in tal caso non è data nessuna delle condizioni richieste da una conoscenza per ciò che in essa riposa sull'intuizione, e quindi non resta altro criterio della possibilità che il principio di contradizione (il quale può dimostrare la possibilità del pensiero, ma non quella dell'oggetto pensato stesso).

Il risultato di tutto ciò è, che per la ragione umana, relativamente all'esistenza di un essere originario in quanto Dio, e all'anima in quanto spirito immortale, non è possibile assolutamente alcuna prova dal punto di vista teoretico, sia pure per produrre il minimo grado di adesione; e ciò per la ragione evidentissima, che non abbiamo alcuna materia per la determinazione delle idee del soprasensibile, e dovremmo trarla dalle cose del mondo sensibile, in modo che poi non riuscirebbe adeguata all'oggetto che si vuole applicare; e che, per conseguenza, tolta ogni determinazione, non resta altro che il concetto

di qualcosa di non sensibile, che contiene l'ultima ragione del mondo sensibile, ma non costituisce alcuna conoscenza (in quanto estensione del concetto) della sua interna costituzione.

§ 91. — *Della qualità dell'adesione per mezzo di una fede pratica.*

Quando noi guardiamo semplicemente al modo col quale qualche cosa può essere un oggetto di conoscenza *(res cognoscibilis)* per noi (secondo la natura soggettiva delle nostre facoltà rappresentative), i concetti non sono messi a riscontro degli oggetti, ma soltanto delle nostre facoltà conoscitive e dell'uso che queste possono fare delle rappresentazioni date (dal punto di vista teoretico o pratico); e la questione di sapere se qualcosa è o no un essere conoscibile non concerne la possibilità della cosa stessa, ma la possibilità della nostra conoscenza di essa.

Ora le cose conoscibili sono di tre specie: cose d'opinione *(opinabile)* cose di fatto *(scibile)* e cose di fede *(mere credibile)*.

1) Gli oggetti delle pure idee razionali, i quali non possono essere esibiti alla conoscenza teoretica in qualche esperienza possibile, sono, in quanto tali, cose non conoscibili, e quindi riguardo ad essi non può esservi un'opinione; poichè l'opinare *a priori* è già in se stesso un assurdo ed apre la via a vere e proprie fantasime. La nostra proposizione *a priori*, quindi, o è certa, o non contiene nulla per l'adesione. Così le cose d'opinione sono sempre oggetti di una conoscenza sperimentale almeno in se stessa possibile (oggetti del mondo sensibile), ma impossibile per noi solo relativamente al grado della conoscenza sperimentale che possediamo. Per esempio, l'etere dei fisici moderni, fluido elastico che penetra tutte le altre materie (è loro intimamente mescolato), non è se non una cosa d'opinione, in modo però, che, se i sensi

esterni fossero resi acuti in grado supremo, potrebbe essere percepito, sebbene nessuna osservazione od esperienza possa esibirlo. L'ammettere abitatori ragionevoli negli altri pianeti, è una cosa d'opinione; perchè, se potessimo avvicinarci di più ad essi, il che è possibile in sè, concluderemmo dall'esperienza se vi sono o no; se non ci avvicineremo mai tanto, la cosa resta nell'opinione. Ma l'opinare che vi siano nell'universo materiale spiriti pensanti puri, senza corpo (se cioè, come è giusto, si rifiutano certe apparizioni che si spacciano di essi), questo si chiamerebbe fantasticare, e non sarebbe cosa d'opinione, ma una semplice idea, quella che resta quando da un essere pensante si astrae tutto ciò che è materiale e gli si lascia tuttavia il pensiero. Noi però allora non possiamo decidere se il pensiero sussiste (giacchè il pensiero lo conosciamo solo nell'uomo, cioè congiunto con un corpo). Una tale cosa è un essere sofisticato *(ens rationis ratiocinantis)*, non un essere razionale *(ens rationis ratiocinantae)*; e del concetto di quest'ultimo è possibile dimostrare sufficientemente la realtà oggettiva, almeno rispetto all'uso pratico della ragione, perchè quest'uso, che ha i suoi principii *a priori* particolari e apoditticamente certi, esige (postula) il concetto medesimo.

2) Gli oggetti dei concetti, di cui può esser provata la realtà oggettiva (sia mediante la ragione, sia mediante l'esperienza, e, nel primo caso, secondo dati teoretici o pratici, ma in ogni caso per mezzo di un'intuizione loro corrispondente), sono cose di fatto *(res facti)*[1]. Tali sono le proprietà matematiche delle grandezze (nella geometria), perchè son capaci di una esibizione *a priori* per l'uso teoretico della ragione. Son tali anche le cose, o le

---

[1] Io do qui con ragione, a quel che mi sembra, un significato più esteso dell'ordinario al concetto espresso dalle parole cosa di fatto. Perchè non è necessario, nè possibile, limitare quest'espressione soltanto all'esperienza reale, quando si tratta del rapporto delle cose alle nostre facoltà conoscitive, giacchè un'esperienza puramente possibile è già sufficiente perchè si possa parlar delle cose come di oggetti di una specie determinata di conoscenza.

qualità di esse, che possono essere provate mediante l'esperienza (la propria, o l'altrui mediante una testimonianza). — Ma ciò che è molto notevole è, che tra le cose di fatto si trovi anche un'idea della ragione (che in sè non è capace di alcuna esibizione nell'intuizione, e quindi di nessuna dimostrazione teoretica della sua possibilità); ed è questa l'idea della libertà, di cui la realtà, come una specie particolare di causalità (di cui il concetto sarebbe trascendente dal punto di vista teoretico), si può dimostrare mediante le leggi pratiche della ragion pura, e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e quindi nell'esperienza. — Tra tutte le idee della ragion pura è l'unica di cui l'oggetto sia una cosa di fatto, e debba esser messa tra gli *scibilia*.

3) Gli oggetti che, relativamente all'uso obbligatorio della ragion pratica pura (sia come conseguenze, sia come principii), debbono essere pensati *a priori*, ma sono trascendenti per l'uso teoretico di questa facoltà, sono semplici cose di fede. Tale è il bene supremo da attuarsi nel mondo mediante la libertà; la realtà oggettiva del concetto del bene supremo non può esser dimostrata in nessuna esperienza per noi possibile, e quindi sufficientemente per l'uso teoretico della ragione; ma la ragion pratica pura ce ne comanda l'uso pel miglior conseguimento possibile di quello scopo, e quindi deve essere ammessa come possibile. Questo effetto comandato, ed insieme le sole condizioni della sua possibilità che possiamo concepire, cioè l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, sono cose di fede *(res fidei)*, e, tra tutti gli oggetti, gli unici che si possano chiamar in tal modo[1]. Perchè, difatti, sebbene anche ciò che possiamo appren-

---

1 Ma le cose di fede non sono articoli di fede, quando con questi s'intendano quelle cose di fede di cui la confessione (interna od esterna) possa essere imposta: la teologia naturale non contiene dunque niente di simile. Perchè, non potendo queste cose, in quanto cose di fede, fondarsi su prove teoretiche (come le cose di fatto), l'adesione è libera, e anche solo a questa condizione può accordarsi con la moralità del soggetto.

dere solo dall'esperienza altrui per mezzo di una testimonianza, deve essere creduto, non è perciò stesso una cosa di fede; per uno di quei testimoni quella cosa fu oggetto d'esperienza propria e cosa di fatto, o si suppone che sia stata tale. Inoltre, per questa via (della fede storica) dev'esser possibile raggiungere la scienza; e gli oggetti della storia e della geografia, come tutto ciò in generale che è almeno possibile di sapere secondo la natura delle nostre facoltà conoscitive, non appartengono alle cose di fede, ma alle cose di fatto. Solo gli oggetti della ragion pura possono essere oggetti di fede, ma non in quanto oggetti semplicemente della ragione speculativa pura; perchè allora è impossibile classificarli tra le cose, cioè tra gli oggetti di quella conoscenza possibile per noi. Sono idee, vale a dire concetti di cui non si può assicurare teoreticamente la realtà oggettiva. Invece lo scopo finale supremo che dobbiamo realizzare, e che solo può renderci degni di essere noi stessi lo scopo finale d'una creazione, è un'idea che, dal punto di vista pratico, ha per noi una realtà oggettiva, ed è una cosa; ma, poichè non possiamo trovare per questo concetto la stessa realtà dal punto di vista teoretico, esso è una cosa di fede per la ragion teoretica, e son cose di fede con esso Dio e l'immortalità, come le condizioni sotto cui solo possiamo concepire, secondo la natura della nostra ragione (umana) la possibilità di quell'effetto dell'uso legittimo della nostra libertà. Ma l'adesione nelle cose di fede è un'adesione dal punto di vista puramente pratico, vale a dire una fede morale, la quale non prova qualcosa per la conoscenza della ragion pura teoretica, ma semplicemente per la ragion pura pratica in vista del compimento dei suoi doveri, e non estende punto la speculazione o le regole pratiche della prudenza secondo il principio dell'amore di sè [1]. Se il principio supremo di tutte le leggi morali è un postulato, si trova

[1] Nella 1ª ed. manca « o le regole pratiche della prudenza secondo il principio dell'amore di sè » [T.].

postulata perciò la possibilità dell'oggetto supremo, e quindi anche la condizione sotto cui possiamo pensare questa possibilità. Ora la conoscenza di quest'ultima non ci dà nè sapere nè opinione dell'esistenza e della natura di tali condizioni, in quanto conoscenza teoretica, ma è una semplice supposizione da un punto di vista pratico ed obbligatorio per l'uso morale della nostra ragione.

Se anche potessimo fondare apparentemente sui fini della natura, che ci fornisce in tanta copia la teleologia fisica, un concetto determinato di una causa intelligente del mondo, l'esistenza di questo essere non sarebbe però una cosa di fede. Perchè, non essendo ammesso a vantaggio del compimento del mio dovere, ma solo per spiegare la natura, sarebbe semplicemente l'opinione o l'ipotesi più adatta alla nostra ragione. Ora quella teleologia non conduce punto ad un concetto determinato di Dio, che invece si trova soltanto in quello d'un creatore morale, perchè solo questo dà lo scopo finale, al quale non possiamo ammettere di appartenere noi stessi, se non in quanto ci conduciamo conformemente a ciò che ci prescrive e quindi ci impone la legge morale come scopo finale. Per conseguenza, il concetto di Dio soltanto in virtù del rapporto con l'oggetto del nostro dovere, in quanto condizione della possibilità di raggiungere lo scopo finale del dovere stesso, ha il privilegio di valere nella nostra adesione come cosa di fede; mentre lo stesso concetto non può dare al suo oggetto il valore di una cosa di fatto: perchè, sebbene la necessità del dovere sia ben chiara per la ragion pratica, tuttavia il conseguimento dello scopo finale di questo, in quanto non è interamente in nostro potere, è ammesso solo a vantaggio dell'uso pratico della ragione, e quindi non è praticamente necessario come il dovere stesso[1].

---

[1] Lo scopo finale, che la legge morale ci dà da seguire, non è il principio del dovere, perchè questo principio risiede nella legge morale, la quale, in quanto principio pratico formale, ci dirige categoricamente, indipendentemente dalla facoltà di desiderare (dalla materia della volontà), e quindi indipendente-

La fede (come *habitus*, non come *actus*) è il modo di pensare morale della ragione nell'adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica. È dunque principio costante dell'animo di tener per vero ciò che è necessario supporre come condizione del supremo scopo finale morale, a ragione dell'obbligo stesso che ci lega a questo [1], sebbene di quella condizione non si possa da noi

---

mente da ogni scopo. Questa qualità formale delle mie azioni (la subordinazione di esse al principio della validità universale), in cui unicamente consiste il loro valore morale interno, è interamente in mio potere; ed io posso ben astrarre dalla possibilità, o dall'inattuabilità, dei fini che sono obbligato a seguire secondo quella legge (poichè nell'una e nell'altra sta solo il valore esterno delle mie azioni), come da qualche cosa che non è mai interamente in mio potere, per guardare unicamente a ciò che riguarda il mio fare. Ma appunto la legge del dovere ci prescrive di perseguire lo scopo finale di ogni essere ragionevole (la felicità in quanto è possibile d'accordo col dovere). La ragione speculativa però non ne vede la possibilità (nè dalla parte del nostro proprio potere fisico, nè nella partecipazione della natura), e piuttosto, per quanto possiamo giudicare razionalmente, deve ritenere come un'attesa infondata e vana, se anche ispirata da buona intenzione, l'ammettere che da tali cause derivi, pel semplice effetto della natura (in noi e fuori di noi), e senza Dio e l'immortalità, una simile conseguenza della nostra buona condotta; e, se di questo giudizio potesse essere interamente certa, considererebbe la legge morale stessa come una semplice illusione della nostra ragione dal punto di vista pratico. Ma, poichè la ragione speculativa è convinta che ciò non può mai avvenire, e che invece quelle idee, il cui oggetto sta al di là della natura, possono essere concepite senza contradizione, le riconoscerà come reali per la propria legge pratica e pel problema che ne deriva, e quindi da un punto di vista morale, per non cadere in contradizione con se medesima.

[1] È una confidenza nella promessa della legge morale; non come tale che sia contenuta in questa, ma che io introduco per una ragione moralmente sufficiente (*). Perchè nessuno scopo finale può essere imposto da una legge della ragione, se questa nel tempo stesso non ne prometta la raggiungibilità, sia pure in una maniera incerta, e quindi giustifichi anche l'adesione alle sole condizioni sotto cui la nostra ragione può concepirla. È ciò che già esprime la parola *fides*; ma può parer pericoloso che s'introducano nella filosofia morale quest'espressione e quest'idea particolare, che furono adoperate da principio dal Cristianesimo, e l'ammetterle potrebbe sembrare forse solo una lusinghevole imitazione del suo linguaggio. Non è questo però il primo caso in cui questa meravigliosa religione, con la suprema semplicità della sua comunicativa, abbia arricchita la filosofia di concetti della moralità più definiti e più puri di quelli che la filosofia stessa avesse forniti, e che, una volta nati, sono l i b e r a m e n t e approvati dalla ragione ed ammessi come tali che essa stessa avrebbe potuto e dovuto trovarli ed introdurli.

(*) « Non come tale, etc. » è aggiunta della 2ª e 3ª ed. [T.].

vedere nè la possibilità nè l'impossibilità. La fede (semplicemente detta) è la confidenza che abbiamo nel raggiungimento d'uno scopo, cui tendere è dovere, ma di cui non possiamo scorgere la possibilità (e per conseguenza nemmeno la possibilità delle sole condizioni per noi concepibili). La fede, quindi, che si riferisce ad oggetti particolari, che non sono oggetti di possibile scienza od opinione (in quest'ultimo caso, specialmente nel campo della storia, dovrebbe chiamarsi credulità e non fede), è interamente morale. È una libera adesione, non a ciò di cui si trovano prove dommatiche pel Giudizio teoreticamente determinante, nè a ciò cui ci teniamo obbligati, ma a ciò che ammettiamo a vantaggio d'uno scopo che è secondo le leggi della libertà; e che ammettiamo non come un'opinione, senza ragione sufficiente, ma come fondato nella ragione (sebbene soltanto circa il suo uso pratico) in modo sufficiente per lo scopo di questa facoltà; perchè senza ciò il pensiero morale, mancando di rispondere alle esigenze della ragion teoretica che vuol le prove (della possibilità degli oggetti della moralità), non ha niente di fisso e di costante ed oscilla tra gli imperativi pratici e i dubbii teoretici. Essere incredulo significa attenersi alla massima di non credere in generale alle testimonianze; non ha fede, invece, colui che nega ogni valore a quelle idee della ragione, perchè manca loro la realtà teoreticamente fondata. Egli così giudica dommaticamente. Ma un'assenza dommatica di fede non può coesistere con un modo di pensare dominato dalle massime morali (perchè la ragione non può comandare di tendere ad uno scopo, che è riconosciuto come vano e chimerico); può coesistere invece una fede dubbia, cui è solo di ostacolo la mancanza della convinzione per via di principii della ragione speculativa, ma alla quale una conoscenza critica dei limiti di quest'ultima può togliere ogni influsso sulla condotta, e compensarla con un'adesione pratica preponderante.

Quando nella filosofia al posto di certi tentativi falliti si vuol mettere un altro principio e dargli influenza, perchè si abbia la più grande soddisfazione basta vedere come e perchè quelli dovevano fallire.

Dio, la libertà e l'immortalità dell'anima sono quei problemi alla cui soluzione tendono, come al loro ultimo ed unico scopo, tutti gli apparecchi della metafisica. Ora si crede che la dottrina della libertà sia necessaria alla filosofia pratica soltanto come condizione negativa, e che invece quella di Dio e della natura dell'anima, come appartenenti alla filosofia teoretica, debbano essere dimostrate per sè e separatamente, per essere poi riunite con ciò che esige la legge morale (che è possibile solamente sotto la condizione della libertà), e produrre così una religione. Ma si può veder presto che questi tentativi dovevano fallire. Perchè da semplici concetti ontologici di cose in generale, o dall'esistenza di un essere necessario, non si può derivare assolutamente un concetto di un essere originario determinato mediante predicati che possano trovarsi nell'esperienza e servire così alla conoscenza; invece colui che si fondasse sull'esperienza dei fini della natura, non potrebbe dare alcuna prova sufficiente per la morale, e quindi per la conoscenza di un Dio. Proprio allo stesso modo la conoscenza che abbiamo dell'anima mediante l'esperienza (che non è al di là di questa vita), non potrebbe dare un concetto della sua natura spirituale ed immortale, e perciò sufficiente per la morale. La teologia e la pneumatologia, come indagini a servigio delle scienze di una ragione speculativa, non possono risultare da dati e predicati empirici, perchè il loro concetto è trascendente per tutta la nostra facoltà conoscitiva. — La determinazione di questi due concetti, così di Dio come dell'anima (circa la sua immortalità), non può avvenire se non mediante predicati, i quali, sebbene siano possibili solo per un principio soprasensibile, debbono tuttavia dimostrare la loro realtà nell'esperienza; perchè solo così essi possono render possibile la conoscenza di esseri

interamente soprasensibili. — Ora l'unico concetto di questa specie che sia nella ragione umana è il concetto della libertà dell'uomo sottoposto alle leggi morali, insieme con lo scopo finale, che la ragione gli prescrive mediante le leggi stesse; le leggi morali possono farci attribuire al creatore della natura, e lo scopo finale all'uomo, quelle proprietà che contengono la condizione necessaria della possibilità di entrambi, in modo che da questa idea si può inferire l'esistenza e la natura di questi due esseri altrimenti nascosti interamente per noi.

Sicchè la ragione per cui sono falliti i tentativi per provare in via semplicemente teoretica Dio e l'immortalità, sta nel fatto che per tale via (dei concetti della natura) non è possibile alcuna conoscenza del soprasensibile. Se invece essi riescono per la via morale (del concetto della libertà), la ragione è questa, che qui il soprasensibile che fa da principio (la libertà) non fornisce soltanto, per mezzo di una legge della causalità che deriva da esso, la materia per la conoscenza dell'altro soprasensibile (dello scopo finale morale e delle condizioni della sua attuabilità), ma, in quanto cosa di fatto, dimostra anche la sua realtà nelle azioni, sebbene appunto perciò non possa fornire se non una prova valida solo dal punto di vista pratico (che è anche l'unico di cui abbia bisogno la religione).

Resta sempre molto notevole questo, che fra le tre idee pure della ragione, Dio, la *libertà* e l'immortalità, quello della libertà è l'unico concetto del soprasensibile che dimostri la sua realtà oggettiva nella natura (per mezzo della causalità che vi è concepita) mediante gli effetti che può avere in essa, e appunto perciò renda possibile il legame delle altre due con la natura e di tutte e tre con una religione; che quindi abbiamo in noi un principio, che è capace di determinare l'idea del soprasensibile in noi, e perciò anche quella del soprasensibile fuori di noi, in modo da darne una conoscenza, sebbene possibile solo dal punto di vista pratico, e di cui dovrebbe dubitare la filosofia puramente speculativa (che anche della libertà

non potrebbe dare se non un concetto puramente negativo): per conseguenza, il concetto della libertà (in quanto concetto fondamentale di ogni legge incondizionatamente pratica) può estendere la ragione al di là di quei limiti nei quali ogni concetto (teoretico) della natura dovrebbe restare rinchiuso senza speranza.

NOTA GENERALE ALLA TELEOLOGIA

Se si domanda quale posto spetti tra gli altri, nella filosofia, all'argomento morale, il quale dimostra l'esistenza di Dio soltanto come cosa di fede per la ragion pratica pura, si può misurare facilmente tutto il possesso della filosofia; donde risulta, che qui non v'è da scegliere, ma la portata teoretica della filosofia stessa, davanti ad una critica imparziale, deve abbandonare da sè le proprie pretese. Essa deve fondare ogni adesione in primo luogo sopra cose di fatto, se non vuol essere interamente destituita di fondamento; e quindi l'unica differenza che può esservi nella prova è che su queste cose di fatto possa essere fondata un'adesione alla conseguenza che ne deriva, o in quanto scienza, per la conoscenza teoretica, o semplicemente in quanto fede per la conoscenza pratica. Tutte le cose di fatto appartengono o al concetto della natura, che prova la sua realtà negli oggetti dei sensi dati (o che possono esser dati) avanti a tutti i concetti della natura; oppure al concetto della libertà, che dimostra sufficientemente la sua realtà mediante la causalità della ragione, relativamente a certi effetti che questa può produrre nel mondo sensibile e che essa postula in modo inoppugnabile nella legge morale. Ora il concetto della natura (che appartiene semplicemente alla conoscenza teoretica) o è metafisico, e interamente *a priori*; o è fisico, vale a dire *a posteriori*, e non può esser concepito se non necessariamente mediante un'esperienza determinata. Il con-

cetto metafisico della natura (che non suppone alcun'esperienza determinata) è, dunque, ontologico.

La prova ontologica dell'esistenza di Dio mediante il concetto di un essere originario o è quella che da predicati ontologici, che soli fanno concepire questo essere come completamente determinato, conclude all'esistenza assolutamente necessaria, o è quella che conclude ai predicati dell'essere originario dall'assoluta necessità dell'esistenza di qualche cosa, qualunque essa sia: perchè, difatti, al concetto di un essere originario appartiene (affinchè non sia derivato) la necessità incondizionata della sua esistenza, e (affinchè questa ce la possiamo rappresentare) la determinazione assoluta dell'essere stesso per mezzo del suo concetto. Entrambe le condizioni si credette di trovarle nel concetto dell'idea ontologica di un essere reale in grado supremo: e così sorsero due prove metafisiche.

La prova fondata su di un concetto della natura puramente metafisico (la prova ontologica propriamente detta) conclude dal concetto dell'essere reale in grado supremo alla sua esistenza semplicemente necessaria; perchè (si dice) se esso non esistesse, gli mancherebbe una realtà, cioè l'esistenza. — L'altra (che è detta pure prova metafisico-cosmologica) conclude dalla necessità dell'esistenza di qualche cosa (il che si deve ammettere, poichè nella coscienza di noi stessi ci è data una esistenza) all'assoluta determinazione di quell'essere, in quanto reale in grado supremo: perchè tutto ciò che esiste dev'essere assolutamente determinato, ma ciò che è assolutamente necessario (vale a dire ciò che dobbiamo riconoscere come tale, e quindi *a priori*) deve essere determinato assolutamente mediante il proprio concetto: il che si può trovare soltanto nel concetto di una cosa reale in grado supremo. Qui non è necessario scoprire il procedere sofistico delle due conclusioni, cosa che abbiamo fatto altrove; ma è necessario notare che, se tali prove si possono difendere con ogni sorta di sottigliezze dialettiche, esse non potreb-

bero mai passare dalla scuola al pubblico, e avere il minimo influsso sul semplice senso comune.

La prova, che riposa su di un concetto della natura il quale non può essere se non empirico, ma che intanto deve condurre al di là dei limiti della natura in quanto insieme degli oggetti sensibili, non può essere altra che quella dei fini della natura: il concetto di tali fini non può esser dato *a priori*, ma solo per via dell'esperienza, e tuttavia promette un concetto della causa prima della natura tale che esso solo, fra tutti quelli che possiamo concepire, conviene al soprasensibile, cioè il concetto di una intelligenza suprema come causa del mondo; e mantiene effettivamente la promessa, secondo i principii del Giudizio riflettente, cioè secondo la costituzione della nostra (umana) facoltà di conoscere. — Ma, se questa prova abbia facoltà di ricavare dagli stessi dati questo concetto di un essere supremo, cioè indipendente e intelligente, anche come Dio, vale a dire come creatore di un mondo sottoposto a leggi morali, e quindi sufficientemente determinato per l'idea di uno scopo finale dell'esistenza del mondo: è questa una questione cui si riduce tutto, sia che desideriamo un concetto dell'essere originario teoreticamente sufficiente circa l'uso di tutta la conoscenza della natura, sia che ne vogliamo un concetto pratico per la religione.

Quest'argomento dedotto dalla teleologia fisica è degno di rispetto. Nel riguardo della convinzione, esso produce lo stesso effetto sull'intelligenza ordinaria e sul pensatore più sottile; e Reimarus, nella sua opera non anche superata, ha acquistato un merito immortale dove espone largamente questa prova con la solidità e la chiarezza che gli son proprie. — Ma donde quest'argomento trae un influsso così potente sull'animo, specialmente quando si giudica mediante la fredda ragione, (giacchè si potrebbe considerare l'emozione e l'elevazione in forza delle meraviglie della natura come appartenenti piuttosto alla persuasione che non alla convinzione), e su di un consenso calmo e

fondato interamente sulla ragione stessa? Non dai fini fisici, che accennano tutti ad un'intelligenza impenetrabile nella causa del mondo; essi sono insufficienti a ciò, perchè non soddisfano alle domande imperative della ragione. Difatti (domanda questa), perchè tutte queste cose naturali fatte artisticamente; perchè l'uomo stesso, al quale ci dobbiamo arrestare come all'ultimo scopo della natura per noi concepibile; perchè tutta la natura, e qual è lo scopo finale di un'arte così grande e così varia? La ragione non può contentarsi di sentire che tutto ciò è fatto pel godimento, o per essere intuito, osservato ed ammirato (l'ammirazione, quando vi s'indugi, non è altro che una specie particolare di godimento), e che è questo lo scopo finale per cui esiste il mondo e l'uomo stesso; perchè la ragione suppone un valore personale che solo l'uomo può darsi, come condizione sotto cui soltanto l'uomo stesso e la sua esistenza può essere uno scopo finale. Mancando tale valore (che solo è capace di un concetto definito), i fini della natura non bastano all'esigenza della ragione, specialmente perchè non possono fornire un concetto determinato dell'essere supremo in quanto essere sufficiente a tutto (e appunto perciò unico, e che meriti d'esser chiamato supremo), e le leggi secondo cui un'intelligenza è causa del mondo.

Se dunque la prova fisico-teleologica convince come se fosse nel tempo stesso una prova teologica, non è per il fatto che le idee dei fini naturali facciano l'ufficio di tante prove empiriche di un'intelligenza suprema, ma perchè la prova morale, che è in ogni uomo e lo muove così intimamente, si mescola inavvertitamente alla conclusione con la quale egli attribuisce uno scopo finale, e quindi la saggezza, a quell'essere che si manifesta con un'arte così impenetrabile nei fini della natura (sebbene a ciò non sia autorizzato dalla percezione della natura stessa), e così riempie arbitrariamente le lacune, che ancora restano in quella prova. Effettivamente solo la prova morale produce la convinzione, e soltanto dal punto di vista morale,

al quale ognuno intimamente aderisce; la prova fisico-teleologica non ha che il merito d'indirizzare l'animo, nella contemplazione del mondo, sulla via dei fini, e perciò verso un creatore intelligente del mondo; perchè allora il rapporto morale ai fini e l'idea di un tale legislatore e creatore del mondo, in quanto concetto teologico [1], pur essendo una pura addizione, sembrano sorgere spontaneamente da quella prova.

Nel discorso ordinario si può anche non chiedere altro. Perchè all'intelletto comune e sano riesce d'ordinario difficile, quando la separazione richiede molta riflessione, distinguere come eterogenei i diversi principii che esso confonde, e di cui segue in realtà legittimamente uno solo. Ma la prova morale dell'esistenza di Dio non è già che completi semplicemente la prova fisico-teleologica per renderla perfetta; è essa stessa una prova particolare, che supplisce al difetto di convinzione che è nell'altra: giacchè questa in realtà non può far altro che volgere la ragione, nel suo giudizio sul principio della natura, e sull'ordine contingente, ma ammirevole, della natura stessa, che solo per via dell'esperienza possiamo conoscere, alla causalità di una causa che contiene il principio della natura secondo fini (una causa che noi, secondo la costituzione della nostra facoltà di conoscere, dobbiamo concepire come intelligente), e, richiamandovi l'attenzione, renderla più suscettiva della prova morale. Difatti, ciò che è richiesto da quest'ultima prova [2] è così essenzialmente diverso da tutto ciò che contengono e possono insegnare i concetti della natura, che son necessarii un argomento e una dimostrazione particolari, indipendenti del tutto dai precedenti, per dare ad una teologia un concetto sufficiente dell'essere originario, e concludere alla sua esi-

---

[1] La 2ª ed. ha « teoretico » invece di « teologico » [T.].

[2] La correzione è di Erdmann; Kant ha « concetto » invece di « prova » [T.].

stenza. — La prova morale (che dimostra, è vero, l'esistenza di Dio solo dal punto di vista pratico della ragione, ma in maniera imprescindibile) conserverebbe perciò sempre la sua forza, anche se nel mondo non trovassimo affatto, o trovassimo in modo dubbio la materia per la teleologia fisica. Si può concepire che gli esseri ragionevoli si vedano circondati da una natura che non offre alcuna traccia evidente di organizzazione, ma soltanto gli effetti di un semplice meccanismo della materia bruta, e che perciò, e per l'instabilità di alcune forme e rapporti finali per puro accidente, pare che non dia alcuna ragione per concludere ad un creatore intelligente; nella quale per conseguenza non vi sarebbe alcuna occasione per la teleologia fisica: e nondimeno la ragione, che in tal caso non riceve alcun indirizzo dai concetti della natura, troverebbe nel concetto della libertà, e nelle idee morali che vi si fondano, un principio praticamente sufficiente, per postulare il concetto dell'essere originario conformemente a tali idee, vale a dire come una divinità, e la natura (anche della nostra propria esistenza) come uno scopo finale e conforme a tale essere e alle sue leggi; e cioè per postularlo in rapporto al precetto inflessibile della ragion pratica. — Ma il fatto che nel mondo reale v'è per gli esseri ragionevoli una ricca materia per la teleologia fisica (il che non sarebbe punto necessario), serve alla desiderata conferma dell'argomento morale, per quanto la natura può presentare qualcosa di analogo alle idee (morali) della ragione. Difatti, il concetto di una causa suprema che sia intelligente (la qual cosa è ben lungi però dal bastare ad una teologia), riceve in tal modo una realtà sufficiente pel Giudizio riflettente; ma non è necessario per fondare la prova morale: nè questa serve a completare, fino a farne una prova, il concetto stesso, che per se solo non accenna alla moralità, sviluppandolo con continuato ragionamento secondo un unico principio. Due principii così eterogenei come la natura e la libertà non possono dare se non due specie diverse di prove, per cui il tentativo di derivare

il secondo dal primo si trova insufficiente per ciò che deve essere provato.

Sarebbe molto soddisfacente per la ragione speculativa se l'argomento fisico-teleologico bastasse alla prova cercata; perchè si avrebbe la speranza di fondare una teosofia (si dovrebbe chiamar così la conoscenza teoretica della natura divina e della sua esistenza, sufficiente a spiegare la costituzione del mondo, e nel tempo stesso a determinare le leggi morali). Allo stesso modo, se la psicologia fosse sufficiente a raggiungere la conoscenza dell'immortalità dell'anima, renderebbe possibile una pneumatologia, che sarebbe egualmente gradita alla ragione speculativa. Ma entrambe, per quanto anche ciò possa esser grato alla presunzione del nostro desiderio di sapere, non soddisfano il desiderio che ha la ragione di una teoria, che dovrebbe esser fondata sulla conoscenza della natura delle cose. È poi un'altra questione, che qui non è necessario esaminare oltre, se cioè la prima, in quanto teologia, e la seconda in quanto antropologia, risponderebbero meglio al loro ultimo scopo oggettivo, se si fondassero sul principio morale, cioè della libertà, e procedessero quindi conformemente all'uso pratico della ragione.

Ma la prova fisico-teleologica non basta alla teologia, perchè non dà, nè può dare, a tal uopo un concetto sufficientemente determinato dell'essere originario, e questo dev'essere derivato da tutt'altra parte; oppure alle deficienze di tale prova bisogna supplire con un'addizione arbitraria. Voi concludete dalla grande finalità delle forme naturali e delle loro relazioni ad una causa intelligente del mondo; ma qual grado avrà questa intelligenza? Senza dubbio, non potete lusingarvi di arrivare alla suprema intelligenza possibile; perchè ciò richiederebbe che voi riteneste inconcepibile una intelligenza più grande di quella di cui percepite le prove nel mondo: il che significherebbe attribuire a voi stessi l'onniscienza. Allo stesso modo voi concludete dalla grandezza del mondo ad una potenza molto grande del suo creatore; ma dovrete convenire che

ciò ha un senso relativamente alla vostra facoltà comprensiva, e, poichè non conoscete tutto il possibile per confrontarlo con la grandezza del mondo quale la conoscete, non potete derivare da una misura così piccola l'onnipotenza del creatore; e così di seguito. Perciò in tal modo non raggiungete un concetto determinato, e sufficiente per la teologia, dell'essere originario; giacchè questo concetto si può trovare soltanto in quello della totalità delle perfezioni compatibili con un'intelligenza, in che i dati puramente empirici non vi possono aiutare affatto; e senza un concetto così determinato non potete nemmeno concludere ad una causa intelligente unica, ma ammetterla solamente (per qualunque uso si voglia). — Certo vi si può ben concedere (poichè la ragione non ha niente di fondato in contrario) di aggiungere arbitrariamente che, quando si trova tanta perfezione, si possano ammettere tutte le perfezioni riunite in una causa unica del mondo; perchè la ragione, teoreticamente e praticamente, viene meglio a capo del suo còmpito con un principio così determinato. Ma non potete tuttavia far valere questo concetto dell'essere primo come dimostrato da voi, perchè lo avete ammesso solo a vantaggio di un migliore uso della ragione. Sicchè ogni lamento ed ogni collera impotente contro la pretesa temerità di mettere in dubbio il rigore dei vostri ragionamenti, è una vana iattanza, che potrebbe far credere che si riguarda come un dubbio sulla santa verità quello che si esprime liberamente contro il vostro argomento, soltanto per dissimulare l'impotenza di questo.

La teleologia morale invece, che non è fondata meno solidamente della teleologia fisica, e gode anzi il privilegio di riposare *a priori* su principii inseparabili dalla nostra ragione, conduce a ciò che è richiesto dalla possibilità di una teologia, cioè ad un concetto definito della causa suprema, come causa del mondo secondo leggi morali, e quindi tale che basta al nostro scopo finale morale: a che si richiedono non meno che l'onniscienza, l'onnipo-

tenza, l'onnipresenza, etc., come attributi inerenti alla sua natura, i quali debbono essere concepiti come congiunti con lo scopo finale morale, che è infinito, e quindi adeguati ad esso; e così da sola la teleologia morale può fornire il concetto di un unico creatore del mondo, che è sufficiente per una teologia.

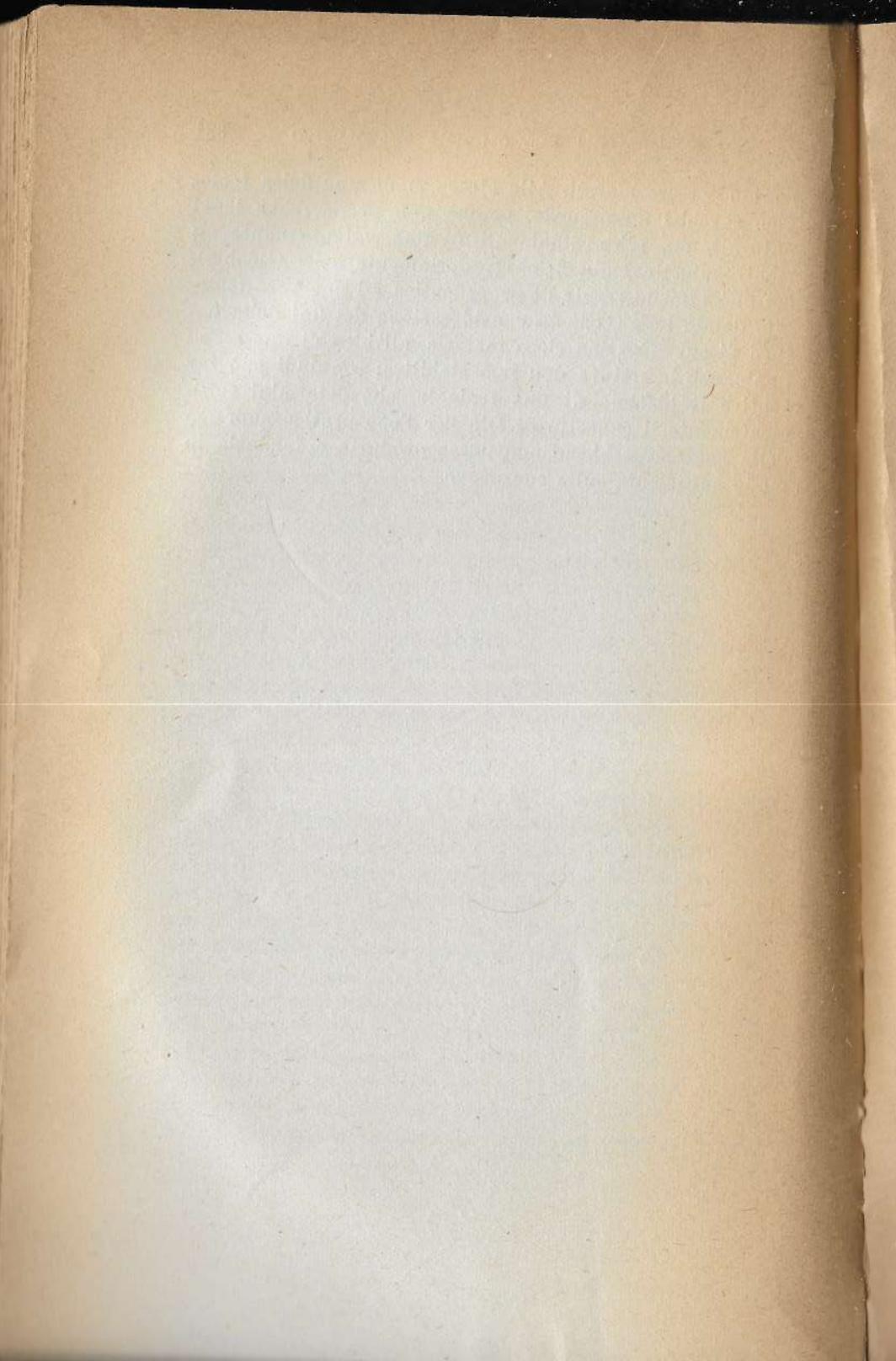
In tal modo una teologia conduce anche immediatamente alla religione, vale a dire alla conoscenza dei nostri doveri in quanto ordini divini; perchè la conoscenza del nostro dovere, e dello scopo finale che con questo la ragione ci assegna, potè in principio produrre determinatamente il concetto di Dio, che così già alla sua origine si trova inseparabile dall'obbligazione verso questo essere; mentre invece, se anche il concetto dell'essere primo potesse essere trovato determinatamente per via teoretica (vale a dire come semplice causa della natura), dopo sarebbe molto difficile, e forse addirittura impossibile, attribuirgli con una prova fondata una causalità secondo leggi morali, senza esser costretti a farvi qualche aggiunta arbitraria; e tuttavia, senza quella causalità, quel preteso concetto teologico non può costituire un fondamento per la religione. Anche se una religione potesse essere fondata con questo metodo teoretico, per ciò che riguarda il sentimento (che costituisce il suo elemento essenziale) essa sarebbe veramente diversa da quella in cui il concetto di Dio e la convinzione (pratica) della sua esistenza derivano da idee fondamentali della moralità. Perchè, difatti, se dovessimo supporre l'onnipotenza, l'onniscienza, etc., di un creatore, come concetti datici in qualche altro modo, per applicar poi semplicemente i nostri concetti del dovere al nostro rapporto con lui, questi concetti stessi presenterebbero molto fortemente il carattere della costruzione e della sottomissione forzata; mentre se la legge morale, con la stima che ci ispira e conformemente al precetto della nostra propria ragione, ci rappresenta lo scopo finale della nostra destinazione, noi ammettiamo tra le nostre vedute morali una causa che si accorda

con questo scopo e con la sua attuabilità, e ci sottomettiamo volontariamente ad essa con quella venerazione, che è del tutto diversa dal timore patologico [1].

Se si domanda perchè c'importi di avere una teologia in generale, si vede chiaramente che essa non è necessaria all'estensione o alla rettificazione della nostra conoscenza della natura, e in generale a qualche teoria, ma unicamente alla religione, vale a dire all'uso pratico, cioè morale della ragione, dal punto di vista soggettivo. Ora, quando si trova che l'unico argomento che conduce ad un concetto determinato della teologia, è l'argomento morale, non bisogna meravigliarsene non solo, ma non si chiederà altro circa la sufficienza dell'adesione che produce questa prova rispetto allo scopo della teologia, quando si ammetta che tale argomento dimostra sufficientemente l'esistenza di Dio soltanto per la nostra destinazione morale, cioè dal punto di vista pratico, e la speculazione non entra punto in esso, nè allarga i confini del suo dominio. Anche la meraviglia, o la pretesa contradizione tra la possibilità qui affermata di una teologia, e ciò che diceva delle categorie la critica della ragione speculativa, che cioè queste possono produrre una conoscenza soltanto quando siano applicate agli oggetti dei sensi, ma non quando sono applicate al soprasensibile, spariscono, se si considera che qui le categorie sono usate per una conoscenza di Dio, ma non dal punto di vista teoretico (per sapere che cosa è in se stessa la sua natura per noi impenetrabile), ma unicamente dal punto di vista pratico. — A questo proposito,

---

1 L'ammirazione della bellezza, come pure quell'emozione che un animo meditativo è capace di sentire dai fini così molteplici della natura, antecedentemente alla conoscenza chiara di un creatore intelligente del mondo, hanno qualcosa che somiglia al sentimento religioso. Tali cose perciò sembra che prima abbiano un effetto sul sentimento morale, per mezzo di una specie di giudizio analogo al giudizio morale (producendo la riconoscenza e il rispetto per la causa sconosciuta), e poi sull'animo, suscitandovi le idee morali, quando ispirano quell'ammirazione che è legata con un interesse ben diverso da quello che può produrre la contemplazione semplicemente teoretica.

per metter fine alla falsa interpretazione di quella dottrina della critica che è così necessaria, e che, anche a dispetto dei dommatici ciechi, riconduce la ragione nei suoi limiti, aggiungerò il seguente chiarimento.

Quando io attribuisco ad un corpo la forza motrice, e quindi lo penso mediante la categoria della causalità, perciò stesso lo conosco, vale a dire determino il suo concetto, in quanto oggetto in generale, con ciò che gli conviene per sè (come condizione della possibilità di quella relazione), in quanto oggetto dei sensi. Poichè, difatti, la forza motrice che gli attribuisco è una forza di repulsione, a questo corpo bisogna un luogo nello spazio (se anche non gli pongo accanto un altro corpo su cui esercitarla), ed anche un'estensione, cioè uno spazio per lui stesso, e riempito dalla forza repulsiva delle parti; oltre di che gli serve la legge con la quale deve riempirlo (che cioè la forza repulsiva delle parti deve decrescere nella stessa proporzione in cui cresce l'estensione del corpo e lo spazio che esso riempie con le parti stesse mediante questa forza). — Invece, quando concepisco un essere soprasensibile come primo motore, e quindi mediante la categoria della causalità rispetto alla stessa determinazione del mondo (il movimento della materia), non debbo concepirlo in qualche luogo dello spazio, e tanto meno come esteso, e neppure posso concepirlo come esistente nel tempo e coesistente con altri esseri. Sicchè non ho alcuna delle determinazioni che potrebbero farmi concepire la condizione della possibilità del movimento per mezzo di questo essere come causa. Per conseguenza, col predicato della causa (come primo motore) non lo conosco menomamente in se stesso; ma ho soltanto la rappresentazione di qualche cosa, che contiene il principio dei movimenti nel mondo; e la relazione di questi movimenti a quell'essere, come alla loro causa, poichè non mi fornisce altrimenti niente che appartenga alla natura della cosa che è causa, lascia il concetto di questa interamente vuoto. E la ragione sta in questo, che, coi predicati che

trovano il loro oggetto nel mondo sensibile, io posso arrivare all'esistenza di qualche cosa che deve contenere il principio di questo mondo, ma non alla determinazione del suo concetto in quanto essere soprasensibile, al quale ripugnano tutti quei predicati. Sicchè con la categoria della causalità, quando per mezzo di essa determino il concetto d'un primo motore, non conosco menomamente che cosa è Dio; ma forse mi riuscirà meglio se prendo occasione dall'ordine del mondo non soltanto per concepire la sua causalità come quella d'una intelligenza suprema, ma per conoscerlo mediante la determinazione di questo concetto: perchè allora cade la pesante condizione dello spazio e dell'estensione. — Certamente la grande connessione di fini che troviamo nel mondo ci obbliga a concepire una causa suprema di esso, e la sua causalità come quella d'una intelligenza; ma non perciò siamo autorizzati ad attribuirle tale intelligenza (come, per esempio, a pensare l'esistenza di Dio in ogni tempo, perchè altrimenti non potremmo farci alcun concetto della semplice esistenza in quanto grandezza, vale a dire in quanto durata; oppure a pensare l'onnipresenza divina come esistenza in tutti i luoghi, per concepire la presenza immediata per cose che sono esterne l'una all'altra, senza tuttavia poter attribuire una di queste determinazioni a Dio, come qualcosa che di lui ci sia conosciuta). Quando io determino la causalità dell'uomo, relativamente a certi prodotti che si possono spiegare solo con una finalità intenzionale, concependola come la sua intelligenza, non ho bisogno di arrestarmi a questo punto, ma gli posso attribuire questo predicato come una sua proprietà ben conosciuta, e quindi conoscerlo. Perchè io so che all'uomo sono date le intuizioni dei sensi, e queste sono sottoposte dal suo intelletto ad un concetto, e perciò ad una regola; che questo concetto contiene solo il carattere comune (con astrazione del particolare), ed è quindi discorsivo; che le regole, le quali portano ad una coscienza in generale le rappresentazioni date, sono date da quell' intelletto

prima delle intuizioni; e via discorrendo. Sicchè io attribuisco all'uomo questa facoltà come tale che per suo mezzo lo conosco. Ma se ora voglio concepire un essere soprasensibile (Dio) come intelligenza, ciò non soltanto mi è permesso, da un certo punto di vista dell'uso della mia ragione, ma è anche inevitabile; quello che non mi è permesso è attribuirgli l'intelligenza e il lusingarmi di poterlo perciò conoscere mediante questa sua proprietà; perchè allora debbo abbandonare tutte quelle condizioni sotto le quali soltanto conosco un intelletto, e quindi quel predicato, che serve solo alla determinazione dell'uomo, non può essere punto riferito ad un essere soprasensibile, e non si può conoscere, per mezzo di una causalità così determinata, che cosa è Dio. Ed è lo stesso di tutte le categorie, che non possono avere alcun significato per la conoscenza, dal punto di vista teoretico, se non sono applicate ad oggetti di una possibile esperienza. — Ma, per analogia con un intelletto, posso, anzi debbo concepire, sotto un altro punto di vista, un essere soprasensibile, senza pretendere tuttavia di conoscerlo perciò teoreticamente; quando cioè questa determinazione della sua causalità concerne un effetto nel mondo, il quale contenga uno scopo moralmente necessario, ma irraggiungibile dagli esseri sensibili; perchè allora è possibile una conoscenza di Dio e della sua esistenza (una teologia), mediante proprietà e determinazioni della sua causalità concepite in lui soltanto per analogia; una conoscenza che, nel rapporto pratico, ma soltanto da questo punto di vista (morale), ha tutta la realtà necessaria. — È dunque ben possibile un'etico-teologia; giacchè la regola della morale può bensì sussistere, ma non può sussistere lo scopo finale che viene imposto da quella regola, senza la teologia; salvo che non si rinunzii ad ogni applicazione della ragione in questo campo. Ma un'etica teologica (della ragion pura) è impossibile; perchè le leggi che non sono date originariamente dalla ragione, e di cui essa non effettua l'esecuzione in quanto facoltà pratica pura, non

possono essere morali. Allo stesso modo una fisica teologica sarebbe un assurdo, perchè non proporrebbe leggi naturali, ma gli ordinamenti di una volontà suprema; mentre una teologia fisica (propriamente fisico-teleologica) può almeno servir di propedeutica ad una vera teologia, dando luogo, con la considerazione dei fini della natura di cui offre una ricca materia, all'idea di uno scopo finale, che la natura non può stabilire; e quindi può far sentire il bisogno di una teologia, che determini sufficientemente il concetto di Dio per l'uso pratico supremo della ragione, sebbene non possa produrla e fondarla in modo sufficiente sulle sue prove.

FINE

INDICE

PARTE PRIMA

CRITICA DEL GIUDIZIO ESTETICO

SEZIONE PRIMA. — *Analitica del Giudizio estetico.*

Libro primo. — Analitica del bello.

Sezione Seconda — *Dialettica del Giudizio teleologico.*

Appendice — *Metodologia del Giudizio teleologico.*

FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI

Volumi pubblicati:

ARISTOTELE, *La metafisica.* — Traduzione e commento di A. CARLINI.

— *Poetica.* — Traduzione, note e introduzione di M. VALGIMIGLI (3ª edizione).

— *Politica.* — Traduzione, note e proemio di V. COSTANZI (3ª edizione).

ATOMISTI (Gli), *Frammenti e testimonianze.* — Traduzione e note di V. E. ALFIERI.

D'AQUINO T., *Opuscoli e testi filosofici.* — Scelti ed annotati da B. NARDI.

ELEATI (Gli), *Testimonianze e Frammenti.* — A cura di P. ALBERTELLI.

PLATONE, *Dialoghi.* Vol. I: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cràtilo, Teeteto.* — Tradotti da M. VALGIMIGLI (2ª edizione).

— — Vol. II: *Parmenide, Sofista, Politico e Filebo.* — Tradotti da M. FAGGELLA (2ª edizione).

— — Vol. III: *Convito, Fedro, Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside.* — Tradotti da C. DIANO (2ª edizione).

— — Vol. IV: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno.* — Tradotti da F. ZAMBALDI (3ª edizione).

— — Vol. V: *Clitofonte e la Repubblica.* — Tradotti da C. O. ZURETTI (3ª edizione).

— — Vol. VI: *Timeo, Crizia, Minosse.* — Tradotti da C. GIARRATANO (3ª edizione).

— — Vol. VII: *Le leggi.* — Tradotte da A. ZABRO, due volumi.

— *Lettere.* — A cura di A. MADDALENA.

PLOTINO, *Enneadi.* — Prima versione integra e commentario critico di V. CILENTO, tre volumi.

SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani.* — Traduzione di O. TESCARI.

SOFISTI (I), *Frammenti e testimonianze.* — Traduzione, prefazione e note di M. TIMPANARO CARDINI.

STOICI ANTICHI (I frammenti degli). — Ordinati, tradotti e annotati da N. FESTA - Vol. I: *Zenone.*

— — Vol. II: *Aristone, Apollofane, Erillo, Dionigi d'Eraclea. Persèo, Cleante, Sfero.*

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI

Sono pubblicati:

BERKELEY G., *Principii della conoscenza e dialoghi tra Hylas e Filonous*, trad. da G. PAPINI.

BRUNO GIORDANO, *Opere Italiane* - I. Dialoghi metafisici con note di G. GENTILE.

— — Dialoghi morali, con note di G. GENTILE.

CAMPANELLA T., *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. BRUERS.

CUSANO N., *Della dotta ignoranza* - Testo latino con note di P. ROTTA

DESCARTES R., *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, trad. di A. TILGHER.

FICHTE G. A., *Dottrina della scienza*, trad. da A. TILGHER.

GIOBERTI V., *Nuova protologia* - Brani scelti da tutte le sue opere e ordinati da G. GENTILE.

HEGEL G. G. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. da B. CROCE.

— *La scienza della logica*, a cura di A. MONI.

HERBART G. F., *Introduzione alla filosofia*, trad. da G. VIDOSSICH.

HOBBES T., *Leviatano*, trad. da M. VINCIGUERRA.

HUME D., *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, trad. da G. PREZZOLINI.

JACOBI F. E., *Sulla dottrina dello Spinoza* - Lettere al signor Mosè Mendelssohn, trad. da F. CAPRA.

KANT E., *Critica del giudizio*, trad. da A. GARGIULO.

— *Critica della ragion pratica*, trad. da F. CAPRA.

— *Critica della ragion pura*, trad. da G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE

— *Scritti minori*, trad. da P. CARABELLESE.

LEIBNIZ G. G., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, trad. da E. CECCHI.

— *Opere varie*, scelte e trad. da G. DE RUGGIERO.

LOCKE G., *Saggio sull'intelligenza umana*, traduzione di C. PELLIZZI. Introduzione di A. CARLINI. In appendice: Il primo abbozzo del «Saggio», a cura di V. SAINATI. 2 volumi.

SCHELLING F., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. da M. LOSACCO.

SCHOPENHAUER A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di P. SAVJ-LOPEZ e G. DE LORENZO.

SPINOZA B., *Ethica* - Testo latino con note di G. GENTILE.

VICO G. B., *La scienza nuova*, a cura di F. NICOLINI.